

في عامر عبد الوهاب المسيري

حوار نقدي حضاري

تقديم
محمد حسنين هيكل

تحرير
الدكتور أحمد عبد الحليم عفاة

المجلد الأول

الإطار
النظري

والموسوعي



دار الشروق

في عالم عيد الوهاب المسوري

جورج نقدي حناني

الجلد الأول: الإطار النظري والموسوعة

الطبعة الأولى

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

القاهرة: ٨ شارع سميوية الكبرى

راية المنيوية - مدينة نصر - ص.ب. : ٢٢ الجولاما

تليفون : ٢٢٣٩٩ - فاكس : ٢٧٥٢٧ (٢٠٢)

البريد الإلكتروني : dar@shorok.com

في عالم عبد الوهاب المسيري

حوار تقدي حضاري

تقديم محمد حسنين هيكل
تحرير الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

المجلد الأول
الإطار النظري والموسوعة*

دار الشروق

إهداء

إلى المسيرى صاحب الاجتهاد وفقه التحيز
حوار مع الذات وفهم للآخر

المشاركون في العمل

ردُّ التحية

كلمة افتتاحية

محمد حسنين هيكل

هذا الكتاب ، ومجموعة المقالات التي يضمها بين دفتيه ، هو ردُّ تحية واجبٌ ، مصداقاً لقوله تعالى في الذكر الحكيم : ﴿ وَإِذَا حُيِّتُمْ بِفَحْشَةٍ فَعِظُوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها ﴾ (النساء : ٨٦) .

والواقع أن الدكتور عبد الوهاب المسيري حياً عصره وزمأنه وأمته بعملٍ جامع قلَّمه للمكتبة العربية على شكل موسوعة كاملة عن : «اليهود واليهودية والصهيونية» .

وكان العقل العربي ، ومعه الفعل العربي ، كلاهما - في حاجة إلى هذا المرجع لقيمته المعرفية أولاً ، ولقيمته السياسية ثانياً - والسبب أن هذا المرجع كشف قوى موجّهة - باتساع كبير ، وتركيز شديد في نفس الوقت - إلى ساحة دلو عليها صراع من أخطر وأصنف ما عرفت الأمة العربية طوال تاريخها ، وهو صراع انقضى من عمره حتى الآن قرنٌ يكمله ، لكن الغالب أن زلزاله وتوابعها نشطة ومؤثرة على الأمة العربية وحرفها لحقّب يصعب تفلّحه مثلاًها .

والمهم قيصاً هو أماننا الآن أنه إذا كانت موسوعة عبد الوهاب المسيري تحيةً للعصر والزمن ؟ فإن هذا الكتاب بجهد وقيمة كل المشاركين فيه ردُّ تحية لرجل

أعطى أحلى سنوات عمره حاملاً حبّاً علمياً وبحثاً وتنظيماً ومالياً، اقتصرُ خبرائهُ
من شبابه ومن صحته، ومن اهتماماته الثقافية المتنوعة. . ثم جاء هذا العمل
للموسوعي يطفى ويذيب ويغرس نظامه الحديدي على رجل أقبل عليه، ورضى
بمسؤوليته بحماسة شديدة ويحب .

وهكذا . . فنحن أمام سؤال وجواب كإكمال ما يكون السؤال والجواب . .

رجلُ حياً عصره وزملائه . .

وأصدقاء من كل اتجاه ومكان رَدُّوا له التحية نياحةً عن العصر والزمان .

وتلك قصة هذا الكتاب . . من أول سطر إلى آخر سطرا

محمد حسن هيكلك



.. هؤلا

قصيدة إلى الدكتور السهرى

محمد هشام

لئى تكونَ وحسناً
هناك الذين رأوا بين كعبك
ما بشئ أن يرى
والذين اشتبهوا عى ضواحي مشاك
غير الذى يشهى

هؤلا

يعودون من آخر الترحلات إلى أول الروح
لا يتبعون الخطى نفسها ، ربما
لا يعرفون عبر درويك أبداً ،
ولا يصلون إلى ملتقى ، ربما
لا يرون عمماً ، ولكنهم
يشغلون المسافة بين السؤال وظل السؤال
ويسمون إليك



هذا الكتاب ..

د. أحمد عبد الحليم صعلية

حين التفتت للمرة الأولى في مرله، وهو ليس فقط أشبه بمتحف مسير السمات
تتعالى فيه الزخارف والخطوط العربية مع تشكيلات الزجاج الملون، وإنما هو ملتقى
للباحثين والمفكرين، وكذبت للأشعة العرب إنه مكتبة ومتحف وبيت، ومجالون
ثقافي، وجامعة دول عربية مصفرة، ثقافية أكثر منها سياسية، وهو يجمع ما صوره من
«مسيرى» معه كان الحديث حول المواد المسماة التي تتضمنها الموسوعة ومدى اتقاء
مصطلحاتها ولغتها مع «المدلول» في تاريخ الفلسفة، وللمسيري ضعف ونزوع أصيل
للتعلم كان في داخله شعوران متقابلان، لأول هو وما شأن المسيري
بالفلسفة، وهو أستاذ كبير في مجاله أو في مجالات اهتمامه المتعددة^{١٩} والثاني
هو شعور سعادته غامرة أن يهتم المسيري، وهو في هذه المكتبة بأن يستثير متخصصاً
في الفلسفة في بعض ما كتب فيها، وهو شعور بدأ ينضج داخله بحيث كان يتعمق
على الشعور الأول. ولما كنت قد اطلمت من قبل على بعض أعماله ومنها موسوعة
المصطلحات والمفاهيم الصهيونية، ودمرته عام ١٩٧٥ ضمن نشاط «أمره مصر»
بأداب القاهرة، وجاء للمحديث عنها بمدرج ٧٨ الشهر، مع بحث استراتيجي شاب
سافر عند فتره طويلة إلى الولايات المتحدة، ويبدو أنه استقر هناك، هو إبراهيم
كروان وجاء وتدفق حديثه ولذلك قرأت دراسته عن ميشال الذي أطلق عليه
«فلسوف العلمانية الأول». في مجلة متير الشرق، وهي تدور حول علميته، ودعوته
إلى عبور الأخلاقية، وعلاقة النيتشوية بالصهيونية، وهي دراسة يندب لي شميدة

العداء للمسيح الذي أقنر فيه جرأته النقدية، إلا أنني اعتبرها فأولاً ضمن تأويلات عديدة مما جعلني أعيد نشرها ثانية في عدد خاص من أوراق فلسفة حرر بيته في الذكرى الحوية الأولى لوفاته أقول إن معرفتي بتكلمات المسبري جعلني لا أتردد لحظة في قراءة بعض المداخل الفلسفية في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية بسعادة وحرص عامرتين بلطفه التي أولاني رباح في أن أكون حارثاً وناقداً لأجهاداته الفلسفية (ولمعة اجتهداته) هي ليس معناه التثمين، فهي مرادف لإسهاماته إذا جاز التعبير، وتتمتع وما جله في عمده الهام فقه التحرير)

وكانت معادني بالغة حينما اتصلت به لتهنئته على صدور العمل وقد جأني مهادني بسحة من الموسوعة (فأني إن أطلب منه في عمرة السعادة أن يكتب لي إهداء بمحله) وبعد قراءة أولى أحبونه برغتي لمزدوجة في الكتابة عن الفلسفة في الموسوعة من جهة، ومن جهة أخرى إصدار مجلد خاص حول جهده في دراسة اليهودية والصهيونية والخصاره الحرية وفقه التحرير والانتفاضة الفلسطينية، يشاؤني فيها الشخصصون في مجال هذه الدراسات وعلى الأمور كانت استجيبته بإهدائي بعض لأعمال الأخرى غير المتوفرة لدى من كتاباته

وقد طيب منه مبدأين للعمل، أوبهما عدم التدخل في موضوعات ومحتوى الدراسات التي تكتب، بناءً على فهمي بكرام الرواد، وهو فهم يستحسن في أن التكرهم تحقيقى ليس بالمدح والنقريط، ولكن بمناقشة المصداق والأفكار التي يشعلون بها إثراء الفكر ودعماً له للأمام، لهم وانما وريته بشكل أوضح. والمبدأ الثانى هو عدم تحديد أو استبعاد أسماء أى من مشاركين لا اختلاف بوجهانهم أو متاهجتهم الفكرية عما يطرحة للمسبري، بل إن بعض هذه لأسماء التي كتب أحشي من حشية المسبري من مشاركتها، وهي حشية ليست في محلها، كانت أعمالها أهم ما حرص للمسبري عليه وحنوها تقديرأ خاصاً أكثر من غيرها وهكذا كان الاتفاق وبدأ العمل، الذي حرصت على ألا يراه المسبري ولا في مراحله النهائية تماماً

ولما كان قد سبق لى أن تشرع بإصدار بعض الأعمال عن رواد الفكر الفلسفى من الأحياء في مصر، انجبه تفكيرى للكتلة من بعض هؤلاء لأعلام العرب،

وكذلك من نصريين من بهم إسهامات فلسفية متميزة من خارج نطاق التخصص أمثال أحمد أبو زيد وعصمت سيف الدولة وعبد الوهاب المسيري، من أصحاب الرؤية الفكرية الجادة، وهم ليسوا ببعيدين عن الفلسفة بمعناها الرحب. ففكرت أن أطلب من كتب عنهم أن يتولى كل منهم التعميق على ما كتب أو كتابة دراسة يوضح موقفه الفكري الحالي والخليفة أن الجميع من فيهم يسبى وضو أن يكون العمل لمشاركون فيه فقط دون تدخل منهم بالتعليق أو التوضيح، ربما بأن لنكتب كل الحق وخبره أن بسهم علماء توضيح نظرتهم ومناقشة أفكار المحنهم دون تدخل من أى نوع



بقيت كلمات قصيرة في هذه المقدمة التي أرحو ألا تعول حتى لا تفسد على القارئ متابعة كتابات المساهمين في هذا العمل، الذي يؤكد على أنه «كتاب حوارى نقدي حضارى»، يسمى إلى تأسيس تقاليد للحوار الفكرى في ثقافتنا العربية المعاصرة، التي مشيت في العهود الأخيرة بأفقه الصوت الواحد والرأى الواحد، ولدى عادة ما يكون صوت السلطة ورأى التراث والتقاليد أولى هذه الكلمات فى العمل بينه وتخطيطه، والثانية فى لشاركون فيه، والثالثة فى المسيرى

يتكون هذا الكتاب من مجلدين أولهما يحمل العنوان الثانى «الإطار النظرى والموضوع» ويسأل الباب لأول منه الإطار النظرى والرقية العامة، وفيه دراسات تحليلية يعنىه لرقية الفلسفة والمناهج المعرفية التفسيرية التى يعلمها للمسرى أما الباب الثانى فيسأل الحلولى الكمويه وعلاماته شاملة وإجماعات الوظيفية. وتدرج دراسات القسم الثالث حول القصص التحصية فى الموضوع، الفكر الصهيونى، التاريخ، اللغة، المصطلح، النبى و المنهج، الشخصية اليهودية. ولى ذلك للحد الثانى «دراسات وشهادات»، وشاوب الباب لأول منه التمودج الانتصاوى وتدرج دراسات الباب الثانى حول إشكالية التعمير والخطاب الإسلامى الجديد أما الباب الثالث فيسأل لأدب والنس ويضم الفصل الرابع والأخير مجموعته شهادات عن مسيرى بأقلام عدد من زملائه وأصدقائه وتلاميذه لم أحول

أن أضغ لها مريباً معيناً فيالسية للعالم الموضوعي كانت هناك قوانين مضبوطة، وبالسبة للعالم الإنساني، وهو عالم الحرية، فقد تركب الشهادات كما هي وفقاً لترتيب استلامى لها لتعطى رؤية متنوعة للمسيري الإنسان

والمشاركون في العمل وحوه باررة في الحياة الثقافية المصرية والعربية وبعض أمهده وزعماء تسيري في الغرب، وعدد من التلاميذ والمريدين بعثيون مختلف التحصينات من الأدب الإنجليزي، والنقد الأدبي، والتاريخ، والأثار، والفلسفة، والاقتصاد، والسياسة كتاب ونقاد، أعضاء وقتانون تشكيبون، وروائون، ونقاد سينمائيون، ومحللون سياسيون وصحفيون، وأسائلة جامعات ومفكرين باررون، من مصر، وهم للعالية، ومن مسطرين، المغرب ولسان، الأردن والعراق والسعودية وتونس وباكستان والمملكة المتحدة والولايات المتحدة أصرف كثيراً منهم، وهو جئت بكم من المشاركين الذين لم أشرف بحرفتهم من قبل وعرفت عيهم من خلال مشاركاتهم، التي تراوح بين العرض النحيلي والعبد الموضوعي والإضافة للعربة بعضهم شارك في الموسوعة من قبل، وبعضهم وهذا هو المهم. لديه هواجس لأيقنة وهموم التطوير وأغلبهم يقدم قرءة متممقة وجادة ومحللة بقضايا الموسوعة، يذكر منهم محمود أمين العالم، وكافين زابلي، وأحمد بوقاوي، وعلى مبروك، وهاني مسيرة والجمع يؤمن تطور وعيمه الجهد المعرفي المقدم في الموسوعة وإن اختلف منه أحياناً في مشاركة في تأسيس وهي سياسي وحضاري عربي بمشكلاته وعلاقته بالمغرب ومواجهتها بذهبيوية ويظهر بوضوح إسهام لمرء حيث شذرت سبع باحثات من مصر والعراق والأردن في تقديم مرادف حول أعمال المسيري، وهي مسألة هامة علينا أن نؤكد عليها وكلمات التعدير لمشاركات هؤلاء أتركها لأن مؤتة إلى حين مواجهته القارئ لإسهاماتهم في هذا العمل

أما المسيري للمكر والإنسان بعد إتمام هذا العمل الحواري، الذي كان حواراً دقيقاً صافياً ودوداً، وبعد مساهمته في الكتابه عن المسيري ونعلسه في القسم الأول منه، فإنس أشير إلى "صلايته المعرفية"، إن جاز هذا التعبير، الذي أستمع

مقطعة لأول من غيره بين لحدائنه الصلية وما بعد الحدائة السائلة ، ومقطعة الثاني من جهد ريع قرن في العمل انفسى في المجموعة

وأستعير في وصف هذا الجهد ما قاله ركنى نجيب محمود وهو يشيد بشمرة من ثمار الفكر الفلسفى العربى المعاصر لأصيل - عندها مفكر من غير رجال القسم المحترفين هو الدكتور عصمت سيف الدولة - يقول «ظاهرة تستوقف النظر في ميدان الفكر المعسمى ، وهى أن دوى الأصالة من أصحاب هذا الفكر يطلب أن يكونوا من هوانه ، وقل أن يكونوا من محترفيه ، وربما كانت هذه العلة فى أن هؤلاء المحترفين تشغفهم دراسة للذهب للثقافة تنصيلاتهما وتقرعاتها ، حتى تفرقهم أمواجها ، فلا يجدوا لأنفسهم من الفسوخ ما يمكنهم من الانصراف إلى تناول المشكلات الحية بالتفكير الأصيل لبكرا . ويعطى مثلاً بالاعلاسه الإنجليز . يكون ولون ويلكنز وهوم وول وراسل ، وهم جميعاً من غير جماعة المحترفين ، لكنهم ما يكادون يحررون مذهبهم فى مولعاتهم حتى تصبح تلك المولات نفسها مشحلة الدراسين فى أقسام التخصص فى الجامعات (الفكر المعاصر ، العدد ٨ ، ص ٦ ، ٧)

يختلف عصمت سيف الدولة عن ركنى نجيب محمود الذى يشيد به ، وهما متباينان عن المسيرى ، لكنهم يتفقون على زيادة المعرفة ، التى هى السبيل لفهم للعالم وقتله ، والتعامل معه ، فى وقت شئت فسموها ، ليس على المبادرة ، بل على العامل ، وليس على المعهم والمثل ، بل على الإدراك ، ولا سبيل إلى تجاوز هذا الوضع سوى الحوار انتقدى الإيجابى بين طرفين . وفى هذه الحالة حوار (حسن ، مشاركين فى هذا العمل مع المسيرى) لا ، بل حوار للتفهم العرب مع الإنسان العربى الذى بهما تتجاوز ما نحن فيه ، وحوار مع العرب الذى يصور على أن يكون هو الحاكم المطلق للعالم وغيره تابع له ، وحوار مع القضايا الحقيقية التى تحتاج منا هذا الفهم للعربى التحدى المعلى ، كما تتطلب إرادة صلبة بمعرفته والتجاوز

وبهذا فى نهاية هذا التقديم الترفع أمام جهد لا يمكن إنكاره للمصاهمين فى هذا العمل الذى استغرق إعداداه ما يزيد على ثلاث سنوات وأخص من هؤلاء كل من الدكتور أحمد ثابت بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية الذى أعاد بدوره هامة حوز

للموسوعة بمركز الدراسات السياسية بجامعة القاهرة، الذي أشرفت عليه الدكتورة
نزيه معوض، والدكتور محمد هشام نعمم النعمه الإنجليزي مكنته الآداب جامعة
حلوان، الذي كان تقديراته هي تسويق العمل وترتيب الدراسات دوراً هاماً في
الشكل النهائي للكتاب بالصورة التي ظهر بها.

كما قام الدكتور شعبان جودة مكاي، بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب
جامعة حلوان، بترجمة المقالات التي كتبت أصلاً بالإنجليزية (مقالات ديميد
وايبر، وس بارفيتز منظور، وكافين رابلي)، وبذلك جهزها جيداً في إخراجها بلغة
رشيقة دقيقة، وكذلك الأستاذ أحمد عبد الرحيم الذي مهض بالكتاب قراءة
ومراجعة وتصحيحاً وصياغة لبعض الشهادات التي قدمها للبعض في صورة
شعوية ولا أنسى في النهاية ما قام به الأستاذ السد أحمد طه في كتابه النص على
الأسلوب.

فلهم من جميعاً حانص الشكر، الذي أدرك معلماً أن الشكر الخفيص بهم هو
رؤية هذا العمل منجرأ من متناول القراء والباحثين



الباب الأول

في الإطار النظري والرؤية العامة

العقل العربي عندما يكون موسوعياً وإنسانياً

المسهرى مفكراً شاملاً

هبة رؤوف صزن*

هناك إجماع على أن النُخب الثقافية العربية تمر بأزمة حقيقية، وأن الجامعات التي كانت فلاح النهضة والإصلاح ومنها يخرج رواد الفكر والثقافة قد صارت مصانع لإعادة تدوير المعلومات! حيث يتم فيها نقل المعلومات «بأمانة ودون» شديدتين، وفق مناهج محتدمة محدده، وبكس دون إدراك لموصى النماذج المعرفية التي تنطلق منه المعلومات منها وتشكل، وفق فلسفتها، وإدراكها للواقع ومصادر المعرفة، ومناهج تحقيقه والحق

والعراق بين العقل المدع والعقل الأكاديمي هو الفارق بين عقل موظف المؤسسة والأطر العلمية في الوصول إلى أحكامه وأبعده، وتوظيفه لتلعة الإنسان، والدفاع عن حقوق الناس، وتوفير حياة طيبة لهم * فيكون العلم يدرك علماً بارعاً، وبين عقل آخر يحق في المنظور التقليدي، وتبلاسي أسئلة الوجود والهوية، ويصبح فيه العلم حرفة، وتخصيله وطبعة، وإنتاج العلم وسيلة لغرض في كادر مهني، ويريد الكم، دون ريادة كريمة، ودون أي أمن في مقلة معرفية حقيقية!

* مديرة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

وقد حدث في عام ١٩٩٠ أن استقال د. عبد الوهاب المسيري من جامعة عين شمس بتهمة انتقاده موضوعه عن اليهود واليهودية. ويرى يمكن البدء في إلقاء الضوء على أهمية المسيري كمفكر عربي من دلالة هذه اللحظة، وصنفاً مما قبلها وما بعدها. فهي تدل على أن العلم بالنسبة له ليس وظيفة يتكسب منها، بل هو رسالة يحملها على كامله، وأمانة يؤديها لأمنه، ولذلك كان المسيري مثلاً عربياً موضوعياً للمعرفة والحكمة والتعلم وخلافاً أمته.

البداية الرومانتيكية الإنسانية

يمكن، جماًلاً وصف عبد الوهاب المسيري بأنه مفكر موضوعي، لكن بوصف الأدق هو أنه مفكر عربي رومانتيكي. والرومانتيكية هنا ليست طوباوية مفرقة لدواعي، بل هي رؤية لقدرة لسان على تجاوز الواقع؛ إذ يسمي الفكر الإنساني بالقدرة على التوليد والتحليل والاستشراق، فلا يكون أسير مادية طبيعته ولا معلوماتية صلبة.

وهذه الرومانتيكية هي غبط ناظم في فكر عبد الوهاب المسيري، يرصدها التبع لكتاياته منذ بواكيرها. فقد كانت للمطابقة معه حين كان ماركسياً، ويرى كانت هي التي دفعته إلى تجاوز الماركسية إلى الإسلام، ثم حددت موقعه المعرفي / الحضاري الرّحب فوق الأرض الإسلامية، ليحتضن عن أبناء حبه الذين قلّموا نفس التحول لكنهم وقروا في مروج الإسلام السماوي، أو كانوا أقرب إليه.

«الرومانتيكية المسيحية» هي التي دفعته من البداية إلى معادلة منطق الشيطان ليس فقط الشيطان الصهيوني، بل الشيطان الرأسمالي في جوب أفريقيا أيام الأبارتيد، والمفارقة بينهما. لذا فمن المفارقة أن تكون أفكاره التي كتبها بالغة الدلالة في لحظة تاريخية بعد ثلاثة عقود، لتجد بها تصحيفاً في حدث اذماركة العربية في مؤتمر جوريان ضد العنصرية والصهيونية في سبتمبر ٢٠٠٦.

ورومانتيكية المسيري هي التي دفعته إلى التأمل في الخطابات الصهيونية عبر

فيه شيئاً آخر وراء الصهيونية، وراء جرمها من الرأسمالية الإمبريالية، وأيضاً لصيقاً بمشروع الحداثة فلسفياً ومربطاً المسيرى بين دوائر فكره المختلفة ربطاً مركزياً عبر نخادج تحليلية، فلا يرى القارئ في الحفيلة ضمانة في أن يكتب المسيرى في اليهودية والصهيونية، وفي نقد الشعر، وفي نقد الحداثة، وفي العلمانية كمروج معرّف، وفي التمييز الأكاديمي العلمي العربي، وضد نهضة التاريخ، وفي الخطاب الإسلامي المحدد. وأخيراً يكتب كتباً متميزة للأطفال نال جوائز مخططة النظم لذلك كله هو رؤيته الإنسان المتجاوزة، ولؤمه بقدرة العقل الإنساني على الفهم والنقد، وقدرة الكائن الإنساني على الإبداع والعمل، بنمير المفاهيم السائدة ونميكها، وإعادة تركيبها وإعادة صياغة دلالاتها، وتعبير الظرف التاريخي ضد موارد القوه العاديه. يلائن هذه مثلاً، كموضوع من أبرز اهتمامات التي كتب فيها

الأديب مضاع التيليلية والسيرة

عبد الرهاب المسيرى في الأصل أستاذ أدب إنجليزي، كان وما يزال ولم يتوقف -وعم أشغاله بدو موضوعات والكتابه في شتى الموضوعات- عن دراسة وتدريس لأدب، والكتابه النقدية الرفيعة. ومنذ البداية يظهر منحنى رومانتيكية المسيرى في اختياره مجال دراسته في الماچير والذكوراد فهو مخمض في الأدب الرومانتيكي، ويهتم في دراساته يبحث كيف تتجلى من خلال كل قصيدة لحظة تاريخية محدّدة عبر بعض آفاق دلالاته؟ وحتى يدرس القصائد الرومانتيكية، الواحد نلو الأخرى، فإن هذا يؤدي إلى الإحساس بالتناهي التاريخي، ومن ثم يحاول أن يحلّ مشكلة اسهحية الكبرى، وهي كيفية الانتقال من النموذج الجمالي (الذي يؤكد سعالل القصيدة) إلى النموذج التاريخي (الذي يؤكد كونه جرم لا ينجراً من عمية التناهي التاريخي). فيدرس قصيدة الملاح القديم لكونيردج، ويصبرها وتعلق عليها، محالفاً تفسيرات نقد لاخرين ومطالقاتهم الفلسفية ويدرس وردرورث الشاعر البلور، باحثاً دلالة أن يكتب بعد

بهايات قصائده إصاهاات شعرية، هي «إصاهاات متأخرة»، ومستقباً من ذلك أن الخلوقة والامراج بالطبيعة التي هيمنت عليه وعلى أشعاره، هي النصف الأول من حياته، تلاها ثم الإحساس باختلاف الإنسان ككائن ربابي عن الطبيعة وانعصاله عنها، وعمق الشر، وضرورة الخلاص منه من خلال الإيمان بالإله والتجاوز، وعبث أسطورة تكامل الإنسان والمهمة وهكذا يقرأ المسيري الشعر الغربي بعبور جنة، ترى عبر أحوالها التحليلية ما لا يراه أهلها.

وقد أصبح هذا خيطاً في دراسته المتخصصة عبر السنوات، التي يتابعها أهل النقد والأدب، وقد لا ندركها قارئ المسيري في كتاباته المشهورة عن اليهودية والصهيوية فهو يهتم في دراسات وبحوث عديدة بالأمثال الرومانتيكية، مد لحظه ولادها حتى لحظة احتصارها وموتها ويعوده هذا التحليل للغة وسحر والتجاوز إلى دراسة عن شعر «الهايكو» أو ما يسمى «حمالبات الخلد الأدبي» اليابانية متجاوزاً بعد لأدب العربي للبحث في مدى المعنى في نفاذات أخرى، رومانسكا؟

ولذلك : فإن لا يمكننا أن نلمح هذا التوجه بعمول عن احتمائه المبكر بشعر المقاومة الفلسطينية كجزء من النضال الفلسطيني فلا نضال دون تجاوز وإيمان، معاً في الحسابات اللحيطة وميران القوة العسكرية وحسن ترجم الشعر الفلسطيني فإنه يقدم جاً إلى جب رؤيته للمودج لا تنفصلي، باعتباره مودج مقاومة إنسانية ضد السلاح وموى البطش، مع رؤيته لهذا المعاهد الفلسطيني لأسطوري باعتباره إنساناً ذا ثقافة ولغة وتاريخ، يمكنه - وهو يحاهد لأسرجاع حقوقه - أن يوظف لعمته في التعبير عن معاناته وحيه، لتصبح لغة عديدة ضد الظلم

التفكيك والتركيب عقالية نقدية توثيقية ومضاهيم مقاييرة

يصلح هنا عروناً للعديد من إسهامات المسيري المكرمة فالنجاور الذي آمن به، ورؤيته الإنسانية التي بناها، هف اللدان بفلاه من الماركسيه إلى الإسلام، ومن

المناهج المعلوماتية الرصدية إلى الرؤى المعرفية الكبرى، مناسجه لا يتصل من مسيرته العلمية فقد وقف على أرضه الماركسية فترة طويلة، لكن دراسته كأستاذ للأدب الإنجليزي جعلته يترك قدرة اللمة على التجاور، وأن بين الدال والمدون مسافة، هي مساحة العقل الإنساني المدح، ومغبراً من السببية الضمنية إلى السببية الوضوح. ومن هنا كان انتقاله من المادية إلى رحابة الإنسانية، وتآكل المودج المادي في وعيه وإدراكه عبر رده بتجاور التاريخ، وصيرة في دروب البحث حتى وصوله إلى قضايا الإيمان والعرفة إلى الإسلام.

ومن قال إن الماركسية مقطعة الفصلة بالتجاور؟ اليوميين الشيوعية حكم متجاور، يسطر دعم الظاهر المادي روحاً من العذب، رغم النقص!

هذه، وقد أنصرت رؤيته الإنسانية هذه عدة إسهامات له في المجال الفكري، من أبرزها نقد فكرة نهاية التاريخ في دراساته المختلفة بوصف المسير معرفاته، ويحلل بدقة مساحاتها الدلالية، لا من ذاتها فحسب، بل وفي مقارنتها مع المساحات الدلالية المخالفة أو المتعاطفة، مثل الطبيعة/ المادة، والمفلاتية والادبية والمسافة. وهو يرى أن الإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن أن تُرد إلى ما دونها الطبيعية/ المادة على سبيل المثال، التي تتحكم فيها مداخل مادية بسيطة رياضية/ آلية، قوانينها ثابتة يمكن التنبؤ بها والتحكم فيها. فالفرق بين الطبيعي والإنساني أساسي في تفكير الدكتور المسيري ووجهه بالتاريخ

وهو يرى أن اليوميين التكنولوجية العلوية هي، في جوهرها، محاولة لتطبيق هوائس الطسعة على الإنسان ونهاية التاريخ هي في واقع الأمر نهاية التاريخ الإنساني المركب، ونهاية التاريخ الطبيعي السسط الذي لا يوجد فيه ثنائيات أو تقود أو تدافع ثم يقترح المسيري المناهج التحليلية والتفسيرية، بدلاً من التسجيل المباشر، كطريقه للرصد، لأنها طريقة مركبة قادرة على استيعاب ظاهرة الإنسان وتحليلها

وهذا مثلاً المسيري هذه الأفكار ميكراً، وذلك في كتابه نهاية التاريخ : مقدمة لدراسة الفكر الصهيوني، والذي صدر عام ١٩٧٢ كدراسة في فلسفة التاريخ الصهيوني، تذهب إلى أن العنصر الفاشية تمحور دائم أن تضع نهاية للتاريخ

(الزمان والمكان)، وأن تبدأ من نقطة الصفر. وهذا ما يصحبه الصهيدته بالسنة لكل من الفلسطينيين ويهود العالم ؛ إذ تتحول فلسطين العربية إلى «إرتس يسرائيل» أو «صهيون» أي أنها أرض بلا شعب. أما يهود العالم فهم أشخاص مقتطعون لا على لهم، فهم شعب بلا أرض. وبدلك يتوحد تاريخ فلسطين (التي تتنظر أصحابها الأصليين، أي اليهود)، كما يتوقف تاريخ يهود العالم (فهم يعيشون في المنفى، ويتوقون للعودة إلى وطنهم القومي الأصلي) وحين يصح الصهاينة مهينة لتاريخهم لا يحتفلون كثيراً في هذا من الدارس، الذين أوقفوا تاريخ كل العناصر التي قرروا أنها تعوق تطور الشعب العبري!

مفهوم الجماعة الوظيفية

من أبرز إسهامات الدكتور السيري تطويره لمفاهيم اجتماعية، وتوطيعها في دراسته لطوائف جديدة. ولعل أبرز هذه المفاهيم هو مفهوم «الجماعات الوظيفية»، والذي استلهمه رواد علم الاجتماع في دراسة جماعات داخل نطاق المجتمع تقوم بأدوار وظيفية معينة، وقد مرتبط بعبارة أرسينية. وقد طبق السيري هذا المفهوم على الكيان الصهيوني، باعتبار كياناً وظيفياً في إطار النسب الرأسمالي العالمي. تكون لخدمته أهداف استوارجية في منطقة، معطياً بذلك دلالة عميقة لوجود الكيان الصهيوني تتجاوز اختصاص الأرض.

ويطور الدكتور السيري في كتاباته مفهوم الجماعة الوظيفية، ويطبقه على تاريخ الجماعات اليهودية، مطلقاً من رأي ماركس وإنجلز وفير ومومبارت في أصول الرأسمالية. ويظهر ليحلل قضية الدولة الصهيونية باعتبارها دولة وظيفية. فيقدم مفهوم «الجماعة الوظيفية» باعتباره أداة عميدية أكثر تفسيره وبركبية من مفهوم «الطبقة» التقليدي.

والجماعة الوظيفية هي جماعة يستور دعا الجميع أو يجسها من داخله، تُعرف في صوره وظيفتها لا في صوره إنسانيتها الكاملة، ويوكل للمجتمع إليها وظائف لا

يصطلح بها عادة أعضاء المجتمع، إما لأنها مُشبه (البقاء الرب)، أو متميزة وتتطلب خبرة خاصة (الطب والثرجمة)، أو أسية وعسكرية (لمايك)، أو لأنها تتطلب الحياء الكامل (التجارة وجمع الضرائب) وينسب أعضاء الجماعة الوظيفية بالحياء، ويأن علاقتهم بالمجتمع علاقة بعبية تعاقبية. وهم عادة عناصر حركية لا ارتباط لها ولا انتماء، تعيش على هامش المجتمع في حالة اغتراب، ويقوم المجتمع ذاته بعزلها عنه ليحتفظ بمكانة سيجة المجتمع. وأعضاء الجماعة الوظيفية عادة من حملة الفكر الخلوي والعلماني الشامل.

وهكذا، يقدم نسوري، عبر تطوير هذا المفهوم، تحليلاً للجماعات اليهودية، والحنونية الصهيونية، ونازيح الفكر اليهودي والصهيوني.

الغرب والعالم، لا نهاية للقاربع

انشغل النسوري، مبكراً، بالخصارة العربية ومفوماتها، ورأى في المسية الأمريكية تحدياً للخصارة الغربية في مراحل الرأسمالية المتأخرة، ومن هنا كتب كتابه الفرديوس لأرضي دراسات وإنطباعات عن الخصارة الأمريكية (١٩٧٩) ليقدم رؤية تحليلية لعلاقة العرب بالعالم، انطلاقاً من فهم الرؤية الخلدونية للعالم، والاحتمالات لمعاديه للإنسان الكاسه فيها، وللتجس في تاريخها وحبرتها ضد الأقليات وتصوراتها بالأخر.

مبكراً كتب في مراجعة النظرة إلى أمريكا بأعبارها «الفرديوس لأرضي»، وحينئذ كتب العالم من منظور عربي. وكان اهتمامه دائماً يتجاوز السياسة إلى الخصارة، والاهتمام بالعمارة إلى إدراك قواعد العمران ذاته. ولم يكن في ذلك يمارس موضة شوقية تحميراً لغربية، بل هو يطلن من موقف إنساني يتفاعل مع الآخر في سبيل الدفاع عن الإنسان ضد اللاديه الشرية، لذلك كان دموً محترماً وصوتاً مسرغاً في السواقر الأكاديمية العربية، وظل عبر مسيرته قادراً على إقامة جسور إنسانية مع الجميع، محالفين في الرأي في داخل ثقافته، ومناقضين للرؤية خارجها.

وفي كتاباته في التحير وعن العلمانية ينتقد المسيرى الرؤية الخدائية للعالم، لكنه لا يقف على أروسة تدمية معاصرة، تهاجم العلم والرحمة الحضارية وترغم الاستمادة من مكسيب الحقارة العربية بل هو يقوم عبر نموذج الواضح في تحديد علاقة الإنسان بالكون، ونقله للحلولية والعلمانية اأدبية. ينقد الخدائة تجاوزاً لها، لا عداة معها، أو مناصرة لها. وهو بذلك يقدم خطاباً تحديدياً إنسانياً من فوق أروسة الحضارية العربية الإسلامية، يمكن بحق وصحة بأنه خطاب إسلامي حديد، يرتفع إلى المقاصد ولا يعرق في تفصيل نفسه ومن هنا يعد خطاباً إنسانياً، صالحاً للتواصل والتفاعل مع العالم والقرى والبيارات الإنسانية المحتملة المعادية للمادية والعلومانية الصلبة

العنصرية والصهيونية

إن نموذج العنصرية اليهودية لعبد الوهاب المسيرى نموذج يستحق وقعةً ونأملًا، ويستحق دراسةً وتحليلًا، ويستحق احترامًا وتقديرًا؛ لأنه في جوهره نموذج إنساني إيماني عربي عالمي

فقد قدم بالاستعانة بالمراجع العربية، وتحليل مفاهيم والدراسة النفسية، في تقديم مصورات معاصرة للتاريخ والواقع. ومن أبرز ذلك كتاباته حول إعادة صياغة مفاهيم وصف الجماعة اليهودية، باعتبارها جماعة ثقافية موسوعة، ثم قيامه بتكثيف وإعادة تركيب الفكر والتاريخ اليهودي في هذه كتابات، حققت تراكماً في هذا المجال، وصارت من أبرز الأدبيات العربية في هذا المجال. ومن اللافت ملاحظته على ربط هذه الرؤية الكلية بالقضايا السياسية يمية مهمها وترشيده إدراكها، بشكل يتجاوز المعلوماتية الرصدية الناقطة. ولعل أبرز كتاباته في هذا الموضوع تلك التي كانت عن هجرة اليهود السوفيت، حيث نقد النقل المعلوماتي الرصدى للقضية، وتنشأ بأنها مستعكك للجنم الصهيوني. وقد كانت موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية. التي صدرت بالقاهرة عام ١٩٧٥ عن مركز الدراسات السياسية والامتراتيبيجه، الأهرام. نديه كتابته في هذا المجال، وظل يتابع تأصيل وتطوير

أطروحاته بدأب غير الصوامه ومد عام ١٩٧٦ ريد بين الصهيونية والعنصرية،
ويين جهاد الشعب الفلسطيني وكماح شعب جنوب أفريقيا ضد الأبلوييه وما
أشد حاجتنا لأن لاستماعة هذه الأفكار في ظل حطت تحويل الاستيطان الصهيوني
في فلسطين إلى مناطق عمل عنصري جديدة

وهكذا كانت هذه الموسوعة الأولى بولة الجهد الموسوعي اللاحق للمسيري؛ إذ
اكتشف ما سماه «جيتوية» المصطلح الصهيوني، وهي أن لكل المصطلحات - بل
للضربات التي ترد في الكتابات الصهيونية معنىً محلياً يختلف من معناه في
الكتابات الأخرى غير الصهيونية فكانت هذه الموسوعة محاولة أولية لمصر هذه
المصطلحات والمفردات، وتحديد معانيها، وأصرواح البعد العربي / النقدي لها،
وتقديم تعريف مستعين لمعظم المصطلحات الصهيونية الشائعة حتى ذلك الوقت،
ابتداءً بالصهيونية العمالية على سبيل المثال وانتهاءً بالكيبوتس وقد بدأ الدكتور
الميري كتابه الموسوعة الضخمة كمحاولة لتحديث موسوعته المفاهيم والمصطلحات
الصهيونية الأصلية، ولتتبع فيها رؤاه وجهوده في مسارات محله وتعميقها
وتستفيد منها وبمديها

الطولية والعلمانية الشائعة

حين انتهى الدكتور المسيري من موسوعته الكبرى، موسوعة اليهود واليهودية
والصهيونية: نموذج تفسيري جديد (١٩٩٩)، وجد أنه قد يكون من المفيد أن يتأمل
في إنجازها، وأن يحاول أن يعلق عليه، ويستخلص منه النتائج الفلسفية والمنهجية
وكما دته ذلك مع معظم أعماله، كتب ما يعرف من أربعة مجلدات يوضح فيها
منهجه وأطروحاته الأساسية، ثم خصها كلها في المجلد الأول (المدخل النظري) من
موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية الحالية وهو يكتب الآن على تطويرها
لتصدر في عدة أجزاء مستقلة

وهو يرى أن ما بعد الحداثة العلمانية لا تشكل انحرافاً عن الحضارة الغربية،
وإنما هي كاتمة في منظومة الخلقة نفسها وما يسميه «مرهتها التفكيرية»، لأنها

جعلت من قوانين المادة الطبيعية معياراً لكل شيء، بما هي تلك الظاهرة الإنسانية ولكن الفنون الطبيعي لا يعرف بأية مطلقات، إذ أنه يقوم بتعكيك كل شيء، بما في ذلك الإنسان ومع تعكيك كل شيء يصل إلى المقعده الكاملة، أو إنكار المركز. إلهياً كان أم إنسانياً، وإنكار القيمة بل وإنكار حقيقة، ومن ثم معنى لقدره على الحكم وبذلك نكون قد وصلنا إلى مرحلة ما بعد الحداثة واللاعقلانية للمادية

وهو يطور مفهوم «الحلولية» (أي إنكار المسألة بين الخالق والمخلوق بحيث يصبحان جوهرًا واحدًا)، محروجه من المعنى العقدي، ويكسبه دلالةً عملية في دراسة العلمانية والحداثة، ومحاولات التجرد في تيارات ما بعد الحداثة، ويبدأ قصورها لتكوينها عجزت عن التحرر من فكرة الإنسان الطبيعي محين يستعصى التجاور بنهميش الدين تسود احتميات، وصفتى الثنائيات، وتصبح الظواهر ذات بُعد واحد، أي تسود الواحدية (الروحانية والمادية)، بدلاً من الثنائية والحدس والتفاهم

ويدرس الدكتور المسرى مضيه الحلولية، ويدعّب إلى أن الحلولية عملية تدريجية تنهى بوحة الوجود، التي تنقسم إلى موهين وحدة الوجود الروحية، ووحدة الوجود المادية وكلتاها تسم بالواحدية، وتصعية الثنائية التي تمير الوجود الإنساني، والعداء المسافة بين الخالق والمخلوق ووحدة الوجود المادية (أي سيادة القانون الطبيعي / المادى على كّل من الإنسان والطبيعة)، هي ذاتها - عن تصوره العلمانية الشاملة

والعرق يسها وس العلمانية لحرية يكمن في أن العلمانية -بحرية تطالب بعمل الدين عن الدولة وحسب، ونلزم الصمت بخصوص مفهوم القسم المطلقة، والحياة الخاصة، والمرجعية النهائية للقرارات السياسية أما العلمانية الشاملة فهي ليست فصل القيم الدينية عن الدولة فحسب، وإنما فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن حياة الإنسان العامة والخاصة، وعن المرجعية النهائية للدولة ولكن قرارات الإنسان أى أنها فصل «القيمة» عن «الحياة» ونتيجة لهذا يظهر عدم المنعزل عن القيمة، والحسد المنعزل عن القيمة، والحياة المنعصلة عن القيمة.

وهذه هي العقلانية المادية الكاملة المستحيلة. وإذا كان من الممكن تقبل العلمانية
الخرئية، أي فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد (بالمعنى المباشر والمحدد
للكلمة)، فالعلمانية الشاملة أمر من العسير تقبله لأنها أيديولوجية كاسحة لا مجال
عربي للإتساق أو للتقييم. ومن ثم، فهي لا تتصالح لا مع الدين ولا مع الإنسان،
مسلماً كان أم مسيحياً أم يهودياً، وتداول أن تحتل حلة الإنسان في البعد المادي
وحسب!

التحيز، إثني قومي، الملك عاليا

ربما يكون من العربي، في ظل النعوق العلمي والبحثي في العرب، أن يقف
عمل عربي مستعلاً؛ ليقب إلى أن المناهج العرب مانع متحيرة لرؤيتها للعالم
ولإدراكها للواقع، وأن لها حدوداً في فهم وتفسير الظاهرة الإنسانية
والاجتماعية، بل والطبيعية. لكن المسيرى فعل ذلك. وقد فعله بطريقة رصنه
لعمية، ولم يفعله وحده، حيث أدرك أن هذه المهمة لا تقوم به إلا مجموعة
عقول من شتى التخصصات. فقام بجمع كتبة من الباحثين العرب البارزين، كل
في مجاله، من كل فرع العلم والمعرفة تقريباً، ليقدّم كل واحد رؤية عربية مقبلة
في المفاهيم والفكرات السائدة في علم من العلوم أو فرع من فروع النظرية
الاجتماعية والإنسانية، والنسوية، والعمارة، والدراسات الجديدة كالدراسات
حول المرأة ولأسباب الحديثة، ويطور رؤية جديدة، تتجاوز التعكك إلى
التركيب ومحاولة تأسيس بديل، لا عربي وحسب، بل إنساني علمي وفكري من
مجالات شتى

ولعل كتاب التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، الذي شارك فيه المسيرى
وحرره في جزئين كبيرين (في طبعته الأولى)، يمثل أحد أهم جوانب تأثير المسيرى
مراعياً أنه هام منرداً بأعمال فكرية تستلزم جهد جماعه، فإنه أيضاً حاول أن يجمع
عقولا متنوعة في قضية التجديد المعرفي لأوسع، في سعى منه لتأكيد التواصل عبر
تنوع التخصصات والتجارب والأجيال. ولذلك فإن كتاب التحيز، على وصفاته

العلمية وتقرده في المكتبة العربية، هو أيضاً تجربة فكرية ومحتبة لها دلالات في فهم دور العقل الموسوعي في التواصل مع الساحة الفكرية والعلمية وإثرائها، وعدم الانعزال عنها، أو الانكفاء بالذات والانكفاء عليها، حتى ولو كانت مسيرة، فضلاً عن الدعم العلمي والفكري للأجيال الجديدة، لتكسب الشجاعة والقوة، التي تستلزمها التحديه والتغديه والحضاريه

المسيرة الذاتية، والكتابة للأجيال

عن حياته الفكرية، وعن وعيه بضرورة التعبير بين العلمانية الشاملة والعلمانية الجبرئية، وعلاقته العربية والمدينة في ظل الحداثة، والصفة بين دوامة الشعر الرومانتيكي وبين دراسة الصهيونية وتاريخ الأفكار كتب المسيري سيرته الذاتية، التي تحاول أن توضح تطور الفكر، وتجبج في الوقت نفسه عن هذه الأسئلة. ولذا فقد وصفها في عنوانها بأنها «سيره غير ذاتية»، فهي ليست مجرد سيره تضم تفاصيل حياة فرد، بل هي مسيرة مفكر عربي مسم ولكنها في الوقت نفسه تتضمن الحقائق الخاصة بمرء متميز له أبعاد الخاصة جداً، ولذا فهي أيضاً «سيره غير موضوعية»

إن كثيراً من العقول الموسوعية قد تقدم للآخرين معرفةً وعلماً واسعاً، لكنهم لا نرودهم بالضرورة بالتجارب الإنسانية والفكرية والفلسفية التي مرت بها، وبذلك لا تقدم خبرة فكرية تحقق نقلة إيجابية تثرى السائرة الفكرية، وسجل للأجيال مسيرة العقل الحضاري عبر سيرته. ولعل المسيرة الذاتية الفكرية، كما قدّمها المسيري، من أبرز الأعمال التي تقوم بهذه المهمة

ولم يكتب المسيري سيرته الذاتية ليستخدم مصطلحات مركبة تستعصى على الفهم، أو يتمحور حول ذاته ويحكى تفاصيل شخصية بل يربط الإنسان بالفكر، ويفرد تاريخه الشخصي بتاريخ الفكر العربي المعاصر، وتاريخ قضائها الأمة وعمومها. ولعن هذا الكتاب يكون مصدراً ثرياً للأجيال الشابة، لتتعلم كيف

يمكن للعقل أن يكون متجاوزاً للحظة التاريخية، وقادراً على فهمها والنظر إلى ما قبلها وما وراءها، استشرافاً لمستقبله

لكن، ما الذي يدفع عقلاً مثل عقل المسيري إلى كتابة قصص الأطفال، والتي حصل عنها على جائزة سوزان مبارك لأدب الطفل؟

المدافع هو رسالة العقل الموسوعي الذي يترك أن الأمة التي تدافع عن فكر حصري مستقل¹ وعقل حصري مستقل²، لا بد أن تنزود بهذه المعرفة القوية على كافة المستويات، وأن رسالة العقل الموسوعي هي إيراد جوابات تثير حضارته والمساهمة في مواجهة تحديات واقعها. ومن هنا كتب المسيري قصصاً للأطفال صمّمها رؤاه الفلسفية، وأبرز فيها قدرة القصص على تغيير رؤى العالم، حيث يصرح مستخدماً من أسرار العقل الغربي ليتوصل مع حاضرها، وتركب مترو الأنفاق، وتدعى إلى حفل بمناسبة حصول الأمير قمر الرمان على الدكتوراه، وترتدي رداء أهدته إليها ربيب هاتم خاتون لا الساحرة الطيبة³

إنها قصصٌ مسريةٌ جداً⁴

المسيري: النموذج الإنساني

تتلى المكتبة العربية بفكرات وكتب ومقالات كثيرة حول القضية الفلسطينية⁵، ويبدو معظمها حول التاريخ المعاصر وشأه الصريح الغريب، الإسرائيلي وتطوره، والكفاح الفلسطيني، قوى المقاومة الفلسطينية، والدوائر المخفية للقضية داخلياً وإقليمياً، عرباً ودولاً، وعسارات التسوية والتوازنات الدولية. ومنذ اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الأولى صدر العديد من الأبحاث حول يوميات الانتفاضة وأثرها في الكيان الصهيوني. كما برز اهتمام متزايد بالأوضاع في ظل السلطة الفلسطينية وتوازنات القوى الفلسطينية، ومستقبل مفاوضات السلام وأزمة التسوية الراهنة

كل هذه الأدبيات ركزت على «القضية» و«الشعب» وهي وحدات تمثيلية هامة، لكنها من ناحية لا تعبر بدفع عن الإنسان / الشخص / الفردى، ولا ترتفع إلى المستوى / النظري / المعرفى من ناحية أخرى

ومجاهرة مربية استطاع المسيرى في كتابات ودراسات متنوعة، في الأدب والشعر والفلسفة والنظرية المعرفية، أن يجمع هذه الخيوط كلها ليرسم لنا صورة مركبة لعلسطين، فلسطين الوطن والراة والرجل، فلسطين - الشاعر والأديب، فلسطين - الرؤية الثرية لتكون والحياة

وإذا كان المسيرى قد اشغل لما يريد على العديد من دراسة اجتماعات وثورات يهودية، وكذلك بتحويل الأيديولوجية الصهيونية، فإن هذا كان أيضاً محاولة لرسم صور الآخر اليهودى، الذى يواجه الفلسطينى فى مضالته وهذا الآخر ليس شخصاً مجرداً، ولكنه أيضاً طفل وامرأة ورجل، وأدب وشعر، ورؤية مفصلة، ومساعدة لتكون وحياة فلسطين جزء من تشكيل حضارى والدولة الصهيونية أيضاً جزء من تشكيل اجتماعى وحضارى، هو أوروبا القرن التاسع عشر وتجربتها الرأسمالية وأدواتها الإمبريالية.

لقد تلمس المسيرى مبكراً طبيعة الإبداع الفلسطينى، هذه الروح الناقصة التى ترتبط بالأرض تدافع عن الوطن، لكنها لا تمزق فى الأرض / مساحة تصبح رؤية قومية صيقة، بل تجعل الأرض مساحة لاسترجاع حق للساوب، والاندفاع من ماضٍ وتراث هو أساس هوية للحاضر واستشراف للمستقبل

يقرأ المسيرى ويحلل شعر توفيق زياد ومحمود درويش ومسيح القاسم وغيرهم، ويرصد هذه الصور التى تعبر عن مقلومه وصمود الإنسان الفلسطينى وهو حين يعالج هذه النصوص كأستاذ متخصص فى الأدب، قبل أن يكون باحثاً بالزراة فى الصهيونية، أو مؤلفاً لكتابات موسوعة فى مجالات نظرية ومهاجبة شتى حين يعالج المسيرى - أستاذ الأدب والشعر - النص الشعرى الفلسطينى فإنه يرصد جماليات هذا الشعر الذى صاعته المحنى، ولا يرى فى الشكل القصى المتمرد، أو البنى اللفظية، بل يلمس فيه أحياناً، سوى محاولة واعية من الشاعر لإبراز هذا الدور

الحارب المروسي للشعر والشاعر، بدلاً من نكريس الوقت لتجميع البنى الملتصقة
والانفصال عن الحياة^(١)

كما أن هناك مختارات هي القصص القصيرة الفلسطينية ترجمها المسيري مع ابنته
الدكتورة نور المسيري والقصص التي نصمغها للمختارات ليست بالضرورة قصص
مقنونة، فبعضها يناول إشكالات إنسانية عامة وتلجج للمختارات حول
الموضوعات التالية: ظلال الفردوس المفقود- منفيون في الأرض- لاجئون في أرض
معادية- بابل- الموت في الحياة والحياة في الموت- أحلام المردوس والعودة إليه.
وهذه الكتابات في الشعر والقصص الفلسطينية تشكل، مع كتاباته في الأدب
الصهيوني والأدب المكتوب بالعبرية وأدب الجماعات اليهودية، سقفاً متكاملًا
يقاربه بين سقطين في إدراك الإنسان والوجود

النموذج الانتقاضي

وحيث تندمج الانتفاضة الفلسطينية بحد مسيري نفسه موضوعاً عاماً في أحداثها،
ومستوحاً تماماً لأهمية هذه اللحظة التاريخية في الجهاد الفلسطيني مما يدعو إلى
تأجيل مشروعه البحثي الأساسي وهو موضوعه اليهود واليهودية والصهيونية فضلاً
ليكتب دراسة فريدة عن الانتفاضة، هي الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية :
دراسة في الإحالة والكرامة (نوس- ١٩٨٨م) وبدلاً من أن يرحل يومياتها بشكل
معلوماتي أخير، يستلحق المسيري، بطريقة الممبرة، للمعلومات والبيانات
والنصوص اليومية القصيرة لتحدث بلسان إنساني متألق، ثم يجردها رؤيته
معرفية مكمن وراء كل ناصبها، هي رؤية شاملة للكون والحياة وبذلك يتجلى
من التفاصيل الدقيقة نموذج إنساني ومعرفي، لم يكن ليدركه إلا عالم عربي مشغول
مع آخرين بتأسيس علوم إنسانية عربية، أكثر هذه على تعبير الواقع وتحريكه من

(١) د. عبد الوهاب المسيري «شعر المقاومة الفلسطينية العبرية واليهودية» مجلة الفكر، (القاهرة)
أكتوبر ١٩٨٥ «أبواب الانتصار الفلسطينية» مجلة العربي (الكويت) سبتمبر ١٩٨٥ «الصمود
والقائمة والتمهيد» مجلة أميوت (القاهرة) يناير ١٩٨٩

النماذج المسورة جاهرة النصيب لما كانت الانتماضة بالنسبة للمسيري لحظة تاريخية مدوة كدروس للظاهرة الإنسانية في العالم العربي؛ إذ رأى فيها النموذج المعرفي الذي يلوره وقد تحول إلى حدث يومي

وقد وضع المسيري يده على النموذجين المعرفيين المتصارعين في فلسطين المحتلة، فيما أسماه نموذج التكامل العضاض غير العضوي، وهو نموذج يسمح بوجود ثغرات بين الأسباب والنتائج وبين الحرة والآخر، فأجرأه ليست متلاحمة مع بعضها البعض وهو نموذج يعرف الثنائيات العضاضة ولا تعطى، ويدور في إطار النسبية العضاضة، ولذا لا يسقط في الواحدة أو التلاحم العضوي ورغم استقلال الأجزاء عن الكل وعن بعضها البعض، إلا أنها ليست مفتة درباً؛ فهي في علاقة متكاملة، بحيث يمكنها أن تتناسق فيما بينها وأن تتفاعل. ولذا فهو نموذج يعرف الاتساق والاستمرار والتكامل، ومع هذا يبقى لكل حرة من أجزائه استقلاله وكبريته وشخصيته وهويته. فالأجزاء مترابطة دون أن تكون متلاحمة عضوية، والكل يتكلم الأجزاء دون أن يتلعها، ودون أن تدوب هي فيه، ودون أن تُرد في كُلتها إليه، والسبب في علاقة بالنتيجة، ولكنها ليست علاقة مباشرة صلبة

وقد وضع نموذج التكامل العضاض غير العضوي هذا، معاً نموذج التلاحم العضوي، الذي تنسم عناصره بأنها جميعاً متمازجة متلاحمة، بحيث لا يستطيع عنصر أن يستقل عن الكل، ولا يمنع بمساحة يحرك فيها شيء من الاستقلال (وهذا هو النموذج السائد في الأوساط الثورية في العالم العربي، بل وفي العالم الحديث بأسره، وهو النموذج السائد على الملأ في الحركة القومية وعلى منظومه الحديث العربي)

إن أبرز إسهامات المسيري أنه أدرك أن الانتعاضة ليست حركة عضائية مدني لتحرير فلسطين أو الشعب العربي، وإنما هي نموذج متكامل ورؤية لتكون، يمكن استحداثه في إطار المجتمع العربي بطريقة تفجر الإمكانيات الثورية والإبداعية لدى الجماهير، وهذا ما أخفقت فيه كل من الحركات الثورية العربية وأعضاء الشعب الحاكم. فإعجاز الانتعاضة وإيجاز لنا جميعاً، نحن أبناء الشعب العربي والشعوب

لإسلامة وهو طريقة للجهاد ذات فعالية عالية ولعل عوفه الانتفاضة وبشاطها (في انتفاضة الأقصى - سبتمبر ٢٠٠٠م) بعد مكوثها، يعني أن نموذج الجهاد لا يموت، فهي قد نهذاً فتلأثر أرقاب ما يحدث، لتعود حية شامخة، كالجم السامع في معانها، التي لا تلالاً فيها، مع الأسف، كثيرٌ من المهجوم!

الخطاب العربي/الإسلامي الجديد

هل يمكن القول بأن كل إسهامات المسيري تندرج تحت معنى «خطاب عربي جديد»، خطاب مركب يقدم رؤية مختلفة في إدراك الحضارة الغربية والصهيوية والشعر الرومانتيكي والعلم والنهاية، والعمانية بلاديه الشاملة، ونقد الحضارة والتجاور الإنساني، ويرسم ملامح الخطاب الإسلامي المطوب في عهد اللحظة التاريخية؟ هل قلّم لنا المسيري غداً تفسيريه ومعانيه توليديه نقدية، بما يمكننا معه القول بأنه، عبر كل إسهاماته، قد صار في ذاته نموذجاً «مسيرياً» لمفكر عربي مختلف؟

نعم

قلّد تجاور المسيري الخطاب العربي السائد حول العلمنة في جانبها العلمى والرشيد، ليقدّم رؤية تحليلية للعلمنة في تطورها نحو معاداة الإنسان وبذلك يعتبر الصهيونية أحد غداً العلمنة المتطرفة، ويدعو إلى إدراك العلمنة في حوائثها عبر الإنسانية، وأرعتها في مجال القيم وأخلاق التي هي أساس رؤى العدل وحرية

وهكذا يعمل المسيري العمل العربي إلى مساحات جديدة، ويتجاوز بحق جدل الدين والياسى المقيم الذي سيطر على الفكر العربي عقوداً طويلة، وذلك دون أن يسقط في خطاب إسلامى مياسى مضمّن وخبيث ويمطّنا الشجاعة على صياغة مناهج علمية نقدية حضارية مختلفة، لكنها لا تمرق في الخصوصية، بل نزعهم أنها تلك قلرة تفسيرية مستمدة من أصولها الإنسانية

وحى العودة للإسلام لم تكن، عند المسيرى، عودة عرديه خلاصيه بل كانت
عوده لنموذج معرفى كلّى متجاوز يضع الإنسان فى قلب المنظومة المعرفية، ولذلك
كانت عودته مسراكيةً وتطويريةً لعنكرة العلاج التحليلية فى فهم الظواهر، لا منى
الأحر فكرياً أو معرفيةً قبلون نظريات كبرى لا توجد لها داج معرفية تعيننا على
ترتيب تراكم المعلومات، ليستخرج منها معرفةً محسنة، لنكون، من ثم، قادرين
على تفسير الظواهر واستشراف المآلات

إنها حقاً مسيرة فكرية ثرية.. دفاعاً عن الإنسان!



الكلمن والمجرن

رحلة فن عقل المسيرى

على جمعة*

سأدّ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية التي أصدرها د. عبد الوهاب المسيري
شعرة معدومة ماثبة وعرفه ومهجه في علاقتنا بالمعدن الصهيوني، تلك المعرفة التي
تصنّح مسار القرار السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والعسكري، بل والقرن
لخصاري الذي ينبغي أن يكون مؤسساً على علم كافي وحقيقي بالآخر. وفي لقاء
تليفي يومى في أوائل السبعينيات مع الأستاذ محمد حسني هيكل سأله المذيع حول
مدى معرفة العلوب، ومدى معرفتنا بالعلم، فأجاب: إن معرفته كبيرة وعبيقة
بصورة خطيرة، ومعرفتنا به لا تكاد تُذكر. وفي ذلك الحين كانت الأرضة تعجّ بكلم
هائل من اليهود والصهيونية واليهودية وإسرائيل والوصاد إلخ! وكانت هذه
الغارة. وهي حقيقية. تمثل أزمة في حد ذاتها، وتقرب من الظاهرة الصهيونية، حيث
تتفوق اللغة، وتعلو النبرة، وتغرس الخطابة، ويشعر للتكلم أنه قد عمل شيئاً وصح ما
يجب منه أن يصنعه من أثر معامه الألفاظ وجلالة الأداء، في حين أن الأمر لم يعد
بعد مرحلة الحديث أو عرض الرغبات أو التمس!

وأنا أدعى أن العمل المتواصل لمدة ثلاثين عاماً، والذي قام به د. المسيري، قد
ملا الثغرة، ووضع الأساس لاستمرار مثلها، لأن معرفته لا بد أن تستمر؛ لأن
طبيعتها متحركة نامية متغيرة، وليست جامدة أو مغلقة

* أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات العربية والإسلامية. جامعة الأزهر، ومفتي الديار المصرية

ولا بد أن هناك منهجاً كاملاً وراء ذلك العمل الذي ينجح وأنشج هذا الساج
 المتسير، هذا المنهج يتبع أن يسمى لا تسخر جه من كمونه في فكر المسيرى، وأن
 تقوم برحله محاول فيها اكتشافه وكيف عمل ولعل للمسيرى يساعدها، بطريقه
 الاضطاد والتأمل الداخلي، في تسج هذا المنهج وإبرازه في صورة إجراءات
 يمكن محاكاتها وإتباعها بين طلبة العلم والباحثين، واستعماده في لتطبيق على
 آخريات، وهذا هو المأمول من تحول الفكر إلى علم. فالفكر من خصائصه أن
 يكون طليقاً حراً، أب العلم فيقو من إلى لغاني، وينتقط المجرّد خلف الحركات
 المتعدده، ويرسم لأنساق المعرفيه والعلاقات البيئية، وقد يكون ذلك في حاله لم
 يستقر فيها لمصطلح بزاء معاء المحدد الدقيق الذي عرّفه المنطق الصوري ومن
 أجبر هذه الخاصيه الأخيرة بثور حول الفكر المحدد وعمل تحوله إلى قالب العلم
 المحدد المحدد قد يرضيه بعضهم، وخاصة الأكاديميون منهم، وذلك لأنهم
 سيجامونه بمعاني للمصطلح الحقيقة التي شاع عندهم واستقرت بينهم إلا أن
 الفرق بين العلم والفكر سيظل أمراً واجب المراجعة، حتى تتم عملية التطور
 الفكري والعلمي معاً

لقد بدأت الجامعة أول ما بدأت وهي ترعى الفكر، ونعمل من أروقنها محصاً
 به حتى يشب ويوضع في قالبه، ويحول إلى علم قابل للنقل والتعليم. واسمر
 الفكر يجرى في صورة ممر مستمر التدفق، يمدى العلم كل حين وهذا ما مبر
 الجامعة في معيوسها الأصيل عن التعليم الأساسي ولكن للأسف، حدث أن
 أصرى هذا للفكر متورّد ضرب الفكر داخل الجامعة في قفل، وجعلها
 محصاً للعلم فقط، مما اصطر المفكرين إلى الخروج عن وظيفة الجامعة، والتحرر
 من الاقتصار على التثقيف، والعودة بأنفسهم إلى مجال الفكر، والتأمل، والتدبر
 ولعل للمسيرى كان من أمر من فعل ذلك، فأستع بهده المروعة المعرفة الفكرية
 على حالها التي خرجت عنها

فالمروعة إذن ليست مجرد جمع لمعلومات وسرد حقائق، بل هي عملية تمهيد

للجزئيات حتى تصل بنا إلى الكامن الذي وراءها، ونحاول أن نستخدم ذلك الكامن في فهم وتحليل للمعلومات التي لدينا والحقائق التي نتوصل إليها

ومن هناك ؛ فإن هذه الموسوعة لابد أن يُنظر إليها كعمل كُلى، وليس شأنها شأن الموسوعات الأخرى التي يُرجع إليها عند الحاجة لمراجعة مادة بعينها. إن هذه الموسوعة تيسر كنهه تحليل للمعلومات وبناء الأساق للمعرفة بإرائها، فلا بد من إدراك تلك الحقيقة حولها، وهي أنها مشأت وصُغت «للمقراة» لا «للمراجعة»

تقد استطاع المسيري أن يجمع فيها بين المعلومات التي تحتاج إليها، وبين الخصائص الكامنة التي تحيط بمذرة على التفسير والمهم الأعمق، ولعل هذا كان وراء عدم ذكر مراجع للاستزادة أو التعميق، حيث تُعد الموسوعة عملاً إبداعياً تمكّن عليه الإحالة إلى مصادر أخرى قد تُلك في التحليل صير ذلك لمنهج، وتعرض بحلق ذلك العرض، فتكون الإحالة حيث تدعو من الشاقص، وضرباً من الاضطراب. وهي الحقيقة، إن هذا النوع من التكاليف ليس مطروفاً عندنا، وبدت يجب مراعاة ذلك، واعتبار الموسوعة عملاً يجب أن يُحتدى في قابل الأيام وهي فتح جديد يذكر، بتسمية أحمد باث بمحور للأعمال الموسوعية الثامنة باسم عربي الاشتقاق يعبر عن هذا المعنى الذي أماننا وهو كلمة «معلّمة»، فهو مصدر ميمي يُشتق للدلالة على الرمان والكان واخلدت

والعلم في اصطلاح التراثي إدراك جازم مطابق للواقع ناشئ عن دليل، فهو من أنواع الاجتهاد والانداع، وفيه خروج عن التقليد الذي يكون عن غير دليل، وهو أيضاً جازم؛ لتسبل مرحله وقوة برهانه

هذه كلمة عامة حول الموسوعة ومنهجها، ويمكن أن نلخص ما يريد قوله تعصلاً حولها فيما يلي



(١)

أول ما تعلقت هذه الموسوعة هو التواءم بين مرد المعلومات وتحليلها، مع التوجه في الوصول إلى المنهج الكامل والموضوع المعرفي الذي يمكن به تفسير كل الظواهر وتحليل كل المفردات

وعلى هذا المفهوم يوقع كثيراً من المؤرخين في التناقص، فيبدأ الواحد منهم كتابه بمسودج، ويتوسطه بمسودج آخر، ويختمه بثالث، وهو لا يدري أنه قد حالف نفسه ونافس ما قبله، وأن الأخذ باللاحق يقتضي السابق!

إن البحث عن «الكامن» من أهم مباحث المعرفة بمعناها الفلسفي، وهو يمثل القاعدة الكلية أو الضابط الكلي لمجموعة كبيرة من الحريات، ولقد شغل هذا الأمر الفكر الإسلامي، وكان وراء جملة من العلوم الأساسية المنتظمة للمفهوم، ولدراسة الفكر، كعلم أصول الفقه، وعلم أصول الحديث (المصطلح)، وعلم الفروع، والعقبي، وعلم الفروع والخواص، وبحوثها من العلوم الضميمة التي شابت في محض الإسلام، دون أي تأثير للعكر العربي اليوناني أو العكر الهندي الشرقي. فمع علم أصول الفقه، مثلاً، نجد النظريات السبع التي تمثل نتائج رحلة في فكر الفقيه المجتهد، حيث إنه أثار أسئلة تمثل مشكلات بحثية، وأجاب عنها بمجموعة من الإجابات كوّنت سقفاً فيما بينها، وأنشأت علاقات بينه فيما بينها، لخرج لنا في نهاية دعماً ناصحاً كاملاً، أصبح أداة لفهم النص، وصار استنباط الأحكام الشرعية من أدنى التفصيلية لا يتم، لا تحت مظلة هذه الأداة.

وهذه هي النظريات السبع

(أ) نظرية المحجة وتبحث في ما المحجة التي يمكن بها أن ندرك الأحكام الشرعية والإجابة أن المحجة هي القرآن، باعتباره نصاً ملوحي به، المعصوم من التحريف، المنقول إلينا بالتواتر الذي يعيد العظم، وهو كلام الخلق المطلق الذي يخرج عن حدود الزمان والمكان (وهذه هي قضية عدم خلق القرآن، بمعنى الإقرار المطلق به، وتحريره من السية) وبناءً أيضاً على أننا ملتزمون في هذه الحياة الدنيا فنحن لم

تُحكى عبثاً، وأن محاسبون على ما نحن في يوم آخر به الحساب (العصف والثواب)، وأن هذا التصور الكلي يجيب عن الأسئلة الكلية الكبرى التي شغلت البشر منذ بدء الخليقة، وهي من أين أتيت؟ (الماضي)، وماذا أفعل الآن؟ (الحاضر)، وماذا سيكون عدا؟ (المستقبل) وهي الإجابات التي شكت بالأساس علم الكلام عند المسلمين، وهي أيضاً الإجابات التي تجيب على أسئلة ليسا أبى ماضى قى حلاصه!

وإذا ثبت أن القرآن هو الحجة التي يؤخذ منها الأحكام، فإنه - أي المراد - يلزم باتباع بيان المبلغ من ربه، وهو الرسول صلى الله عليه وسلم، قى سه، فالسنة هي البيان العمى التطبيعى لما جاء قى القرآن من سى إلهية، ومبادئ عامة، ومعاصد شرعه، وحسم عاله وأحكام معية، وتصور عدم للإنسان والكون والحياة والوجود والمعرفة

ب) نظرية الإثبات: إذ، تقرر أن المراد والسنة مصدر التشريع، فكيف ثبت عبر المصود؟ هنا شأ علم مصطلح الحديث وعلم القراءات فيما سقى «علم النقل»، ووصفت الأسس والتعبير لضبط هذا الجانب بما لم يوجد في تراث أمه من الأم حتى اليوم وقد تساءل النقل الكتابى مع النقل الشفهى للقرآن والسنة، عن طريق تلقى كل جيل من الجيل للسائق للقراءه والتعلم والتعليم، وتولد عدم تراجم للرجال والمخرج والتحديث والرواية والبراية مثلما تولدت علوم مساهمة للنقد الداخلى لبعض كعلوم النحو والصرف والملاحة، ومباحث اللغة في دلالات ألفاظها وخصائصها كل ذلك من أجل تحقيق الإثبات (أو القبول والرد)

ج) نظرية الفهم: كيف فهم النص الذى اعتبرناه حجة ثم ثبت لدينا صحته؟ لإجابة عن هذه السزأل فلهم وضع لأصوليون مجموعة من أدوات التحليل، التي يمكن بمراجعتها عصمة الفهم من الخطأ في الفهم، وأن يكون الفهم دقيقاً عصفاً صحيحاً، أقرب ما يكون لما يبادر إلى ذهن العربى - الذى كان مصدر التشريع بلغته من معنى، وجمعوا ذلك من مجموع اللغة العربية في مفرداتها وقواعدها، ومجموع الأحكام الفقهية، الموروثة، المتفق عليها ولتختلف فيها.

د) نظرية القطعية والظنية: باستعمال هذه الأدوات في فهم النص حدث احتمال

في دلالة بعضها، وقطع في بعضها الآخر إلا أن ما وقع فيه الاحتمال لم يكن أيضاً محل خلاف، بل كان محل إجماع على أحد معيبيه، وهذا جاء دور الإجماع ليحافظ على هوية الإسلام، ويجمع من حمل النص الظني الدلالة المقطوع معناها في نفس الوقت. إلا على معناه المجمع عليه

هـ) نظرية القاسم ولما كانت النصوص متناهية، والأحداث مستمرة غير متناهية، ولكل حدث حكم ولا بد له من حكم يكتسب من تنظيم عمليه الإلحاق، بحيث لا يكتسب حكم غير المنصوص عليه بحكم المنصوص عليه أو الأقرب نسباً به، وبحيث تكون الشريعة مادية بروجها في كل مستجد، وذلك برعاية العليل والحكم والمقاصد التي ترمى إليها الشريعة في أحكامها

و) نظرية الاستدلال وهي مجموعة من المحققات كالعرف، وسند الشريعة، وقول الصحابة، وشرع من قبلنا، ونحوه، مما تمثل بيئة الحكم يجب مراعاتها ومراعاة المصلحة، ولو كانت مرسله من الدليل الشرعي

ز) نظرية الاجتهاد وعندها تفصيل شروط الباحث، وكيفية بحثه، وكيفية إضمار النص على الواقع.

هذه النظريات السبع تبين لنا ترتيب فكر الأصولي، وتمثل رحله في عقله، وهي التي بلورت مسائل أصوله ونقله بوضوح المعروف لنا إلى اليوم

(٧)

فكيف يمكن أن نصل إلى ذلك التحليل وإلى الكاس وراء المذكور؟ إنه يتم بواسطة جمعية ذهنية يمكن أن نطلق عليها التجريد. وهذا كان الأقدمون يطلقون عليها تنصيف لفظ والمتر والتعظيم، حيث يقسم صغائر الشيء المطلوب تجريد وتبرير نحو كل قسم لتحرير الباب منها، بحثاً عن الكاس وراءه

والتجريد يعني إسقاط الشخصيات عن أربع جهات الزمان- المكان- الأشخاص- الأحوال والتجريد منهج محترم، ولكن قد يؤدي، بناءً على عناصر أخرى، إلى نتائج مختلفة بين شخصين يستخدمانه في تحليل مسألة واحدة ولكن سيظل

التجريد عمله فكرية مقبولة ولارمة، حتى يصل - وإن اختلفنا - إلى الكامن الذي يساعد على التفسير

إن هذا التجريد يمكن أن نحفظه في الحديث النبوي (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) تعدل ثلث القرآن، أو الحديث الآخر «(يمن) تعدد ربّيع القرآن»، حيث يشير الحديث إلى أن القرآن يتكلم عن التوحيد والشريعة والنظام الأخلاقي، والتوحيد يندث واحد من ثلاثة موضوعات أساسية يتكلم عنها الكتاب الكريم، فالإحلاص ثلث القرآن بهذا المعنى وهكذا

ونلاحظ هذا في كتاب أصول الفضاء الشهير الذي يمت به عصر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري حيث ورد فيه «وأعرف الأمثال والأشياء، ثم قس الأمور عبدك» وكذلك، محمد الشافعي يعبر حديث «نما الأعمال بالنيات» ثلث العلم، ويجعل ثلاثة أحاديث يبنى عليها الدين وهي هذا الحديث، وحديث «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»، وحديث «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»

فكيف يتم إسقاط المشخصات في الجهاد الأربع؟

يمكن تطبيق ذلك في مثل حديث «أصلحت أمرنا للخرى هرة حبستها - لا هي أطعمها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض» على النحو التالي - حيث نجد هنا امرأة، يمكن أن سقطت صفتها الأنثوية، فتكون بذلك إنساناً وهرة يمكن أن سقطت تحديد نوعها، فتكون مطبق الحيوان ويمكن أن تجرد عن صفة الحيوانية ذاتها، لتصبح إشارة إلى أي جزء من الكون وحسب يمثل مطلق الإبداء والاعتداء وبذلك تكون دائرة العلاقة في حديث بين إنسان - وكون - وفعل ومن هنا يمكن أن نحرج بالتجريد إلى الكامن في الحديث وهو يجب أن تكون علاقة الإنسان بالكون علاقة إحسان، لا علاقة اعتداء فإذا أصيب إلى هذا المعنى أن السماء والأرض بيكان على الصالحين، وأن الكون مسخر لبي آدم، وأن الكون يسجد لله - سبحانه - ويعبده، وأن الاتجاه العام هو طاعة مخلوقاته له سبحانه، إذ، نكون هذه الرقبة الكنية لدى الإنسان تبين منها أن علاقة الإنسان بالكون علاقة تكامل وتفاعل وتعاون، وليس علاقة

صراع. كما هو مستقر في الفكر الإغريقي القديم، هو وجود الصراع في الوجود لا يعني أنه أصل العلاقة بين الإنسان وبين الأكرال

(٢)

و مما يجب لاهتمام به أيضاً التأكيد على ضرورة مراعاة الموسوعة في إطار مصطلحاتها التي سبقت ونسبها للميرى، حيث إن بعض هذه المصطلحات قد تحالف معانيها التي استقرت عند طوائف من المتخصصين في علوم شتى وقراءة الكتاب من خلال دلالات مصطلحاته الخاصة شيء مقرر لا جدال فيه والكلام من قضية المصطلح يثير في النفس أسئلة مهمة، وهي كيف ينشأ المصطلح؟ وكيف يُصل لدى الجماعة العلمية؟ وكيف يتشعب؟ وكيف يستقر؟ وهي أسئلة متصلة تتحول الفكر إلى مرحلة العلم، وكيفية التعامل مع الأفكار، ووجود علم قوية الفكر قبل مضجعه، ووجود أن تكون تلك القرينة. عندما تحدث. غير مألوفة من انطلاق الفكر واستمراره وحفظه المتجدد إن تحكم الصناعة في الفكر هي أول طريقة لو أد ذلك الفكر والفضاء على أي أمل في الإبداع، ولذلك كان الاهتمام بقضية المصطلح وما يتعلق بها أمراً لازماً في هذا المجال

ومن أسس ذلك في مراثنا أنهم قالوا الاستعمال من صفة المتكلم، والتمثيل على المعنى من صفة السامع، والوضع للمعاني بإزاء الألفاظ من صفة الواضع. والوضع هنا هو معنى العلم، أي المفكر. فاللغة إنما وضعت لأداء المعنى، حتى يصل إلى معنى السامع من أقرب طريق فيشأ عندئذ تلقى سليم. فالألفاظ والتلفيق من وظائف اللغة. وينتهي بهما سبيل إلى حوار الطرفين، ولا بد فيهما من مراعاة الوضع، وهذا كله راعاه الميرى عند التعليل، ويجب أن يلاحظ في الموسوعة كمفتاح لقراءتها

(٤)

إن البحث عن التكامس والتجديد الموصول إليه، والمصطلح وحرية لتطلاق الفكر هو الطريق الموصول إلى تأسيس النموذج المعرفي. ولقد بذل الدكتور الميرى جهداً كبيراً

في بناء هذه الطريق، وفي الوصول إلى ذلك المودج في دراسته لليهود واليهودية والصهيوية، محرر مصطلح المودج لتعريفه، وعقد حلقات نقاش «سيمنارات» ونقوات ومجموعات عمل، حتى أصبح على أرض صلبة حول المودج مصطلحات ومفهومًا، وفي هذه الطريق الطويلة تدرت فعول ذكية وكفاءات متميزة من خيرة شباب الباحثين على فهم الصرح والمعلومات، والقدرة على التحصيل والربط وبناء النماذج المعرفية والأنماط المنهجية. فلم تكن الموسوعة كما قد يظن البعض من عمل شخص واحد، بل هي نتاج فرق عمل متصلة تدرت حتى يحسن من هذه الموسوعة مدرسة تعلم وتدرّب على إدراك العصر بجماليته ومدارسه الفلسفية والسياسية الشائعة

(٥)

ومن هنا؛ فإن الموسوعة يجب أن تكون بداية عمل هو وصول، لا نهاية جهد مشكور. وكذلك فهي - من كل ما سبق - تطلب من المبرري ما يلي

(أ) وضع خطة للأبحاث المباشرة، ومعنى بها الأبحاث التي يمكن أن تخدم الموسوعة، أو أن تنطلق منها، أو تُتم بعض موانعها، أو تطبق بعض مبادئها، أو تتعلق بشيء من ذلك كله

(ب) وصف وحلته الفكرية في صورة إجراءات حتى يستفيد بها الأجيال (ج) إتمام موسوعة العلمانية على هذا النحو من سبجود المعرفي

(د) استمرار الاستمادة من الموسوعة في صورة المقارنه بين الحسنة اليهودية، وامتدحت عليه من تيارات وفرو ونظور وانحياز ومشكلات ومواجهات، وبين الحسنة الإسلامية ويجاد مواطن التشابه ومواطن الاتفاق، وإدراك الكاس وراء كل من التشابه والاتفاق بين الحياتين، فبمثل هذا تقترب معرفة العدو ومعرفة كعبه للتعامل معه من التمام

نسأل الله أن يوفق الأساد الدكتور لمسرى، وأن يمح بجهد وعمله، وأن يستفيد الأمة من ذلك كله، لتتطلق تحو غداً أفضل

مفكر عصره في سياق صلي
المدخل إلى فكر المسيحي
كاثرين رابلي *

يعتبر عدد الوهاب المسيحي في مصاصب النظريين المبتدعين في مجال الدين والمجتمع، جبا إلى حب مع أسماء عرموقة من قبيل ابن خلدون وماكس فيبر وإميل دوركهايم وكما فعل مايقوه اللا معور، استحدث المسيحي عملية واسعة المدى، وتعليماً أدبياً صريفاً، وطاقة عاتلة. كن يقدم إنتاجاً نظرياً ثورياً، ويتناول بعضاً من أهم قضايا عصره الثقافية والسياسية

غالباً ما تحترق المداخل النظرية المعطية الدين والمجتمع إلى غسدين ديالكتيكين. فهناك مدخل فيبر المعروف «العلاى والكارزمى»، ومدخل برولتش «الكنيسة والطائفة»، ومدخل لدوسه الفرسية «النفس والمذنب» وعلى طريقته مثابه، علم مسيحي كنجرين منا كيف يغير المواقب الاجتماعية لأفكار لاهوتية كالمتجور والحلول (الكوم)

يرتبط التعبير الوهابى للمسيحي بين موحاب الفكر المحاورية والحلولية لرباطاً واحصاً تعرفه على البروتستانتية الأمريكية فى الستينيات، حيث كانت البروتستانتية -بالسبة إلى معظم الأمريكين- مؤسسة خصه، وعقيدة ميطرة، لا يكاد يهترب منها أحد مهدف النحطين والراحمة. لقد قام علماء اجتماع الدين بدرسه الكاثوليكية واليهود، وببما تمكّن علماء لاهوت بروتستانتيون - من أمثال

* مؤرخ أمريكى يهودى - رئيس جمعية دراسات تاريخ العالم بالولايات المتحدة

بول تيليتش Paul Tillich ، وريشولد وريتشارد نيبور Reinhold and Richard Nieburh ، وهارفي كوكس Harvey Cox. من اكتشاف وجوه الفكر البروتستانتى، كانت الدعوات الثقافية للبروتستانتية الأمريكية من الملمات الراسخة النطاق

أما المسيرى، وهو الأجنبى الذى لا يتمنى إلى الثقافة الأمريكية، فقد استطاع بعين ثاقبه وأذن واعية، أن يلاحظ ما أحققه «أهل البلاد» من الإنجازات. واستطاع المسيرى لتطرق أن يعزل هذه الملاحظات من سياق عى لا رتب أذكر تعليقه، وبما عى أول نصاء لنا، عى الطريقة الأمريكية فى الحادثة، والسى رأى أنها انعكاس لبروتستانتية. قال المسيرى إن العى الذى يرمى إليه شخص ما عى مصر يعكس عى بيرة صوته، أما عى أمريك فإن الناس يتحدثون بشكل روتسى حتى وهم يطلقون كلمات من قبيل «خيالى»، «غير عادى»، «رائع»، فإنهم يقولونها بأكبر درجة من سطحية الشاعر، وكأنهم يعلقون على الطقس! لقد رأى المسيرى أن ذلك الحيل بين التعبير من ناحية وبين العاطفة أو لشاعر من ناحية أخرى، وبين انضمام والمظهر، إنما يظهر بوصف شديد بين البروتستانتيين الأمريكيين، وأن جلوه تستجد هؤلاء من اللاهوت البروتستانتى، وخاصة عى ذلك الإحساس للعذاب، بسبب المسافة بين مجاور الإله وسموء وبين ضعف البشرية البادى

غير أن دراسة الأدب الأمريكى والإنجليزى كانت عى الوسيلة التى عولت فيها هذه الأفكار إلى نظرية يدعمها الدليل. فمن خلال قراءة أنه لسعراء مثل شومر وكوبيردج ووردزورث وويتمان، استطاع المسيرى أن ينجى استخدام الكاتب لتحرير أو الشخصى كدليل على إيمانه بالذاته حلولة أو مجاورة، أو كدليل على وجود مول لديه نحو العلمانية أو وحدة الوجود. وكانت مثل هذه الأفكار والموضوعات جديدة، بل غريبة على المؤلف الجديد «اللاتارىجى»، والذى كان محتاجاً أقسام الأدب الأمريكى والإنجليزى عى الستيات، نكن المسيرى بكتابته الملقنة وشخصيته القوية استطاع أن يهرم معارضة

فى نهاية معرفتى بعبد الوهاب المسيرى، كت أقوم أنه يستخدم مصطلحى

الحلول والتجاوز كي يُفرّق بشكل عام بين الحساسيتين الكاثوليكية والبروتستانتية إذ أنه من المعروف أن الكاثوليكية تؤكد على مبدأ حلول الإله، وتعكس ذلك مؤسسات تاريخية كالكنيسة والبابوية بينما أكد لوتر وكلقن على مبدأ ضعف الإنسان وهشاشته أمام إل بعيد مجاور غير أن هذه المفاهيم ساكنة، في أحسن الأحوال، وكان فكر المسيرين دائماً أكثر عمقاً وحركة (دينامية) من ذلك. لقد يرسّ كيف عكّس أفكار كهلول والتجاور ديناميات ثقافية مختلفة، ليس بين الكاثوليك والبروتستانتين محض، ولكن أيضاً داخل الجناح الواحد. وعلى سبيل المثال، ومن خلال ما كتبه كل من وردورث وويتمان، مرّق دلسري بين التروستانتية الإنجيلية التقليدية وبين البروتستانتية الأمريكية الراديكالية. والأكثر من ذلك أن المسيري استطاع أن يُبين، من خلال إنتاج فرد واحد مثل ولمان، كيف يمكن أن تتحد الأفكار البروتستانتية المتشعبة في مبدأ التجاور إلى التقيص: أي تتحول إلى نوع من وحدة الوجود العممية التي تتجلى في الاحياء بالذات، وفي النظر إلى الجسد بوصفه مصدراً للطاقة، وقوة الحياء. وهي مقال نال عن ثورر بعنوان «الانسحاب إلى ولمان Walden والخيال البروتستانتى الكنسى» يرى المسيري أن الانتقال من مبدأ التجاور المتشعب إلى مبدأ الحلول المتشعب وُحد البروتستانتية الأمريكية، بدايةً من فلسفة «قوطون ماثرو»، وانتهاءً بتجاورية «نيو إنجلاند»، صانعاً التقاطع الأمريكي برسر النزع المزدوج العلمانية وعبادة الطبيعة.

«رما تمثل الفكرة الأصلية لسمذهب البروتستانتى هي الإيمان بأن الفضل والمعزة إنما تأتيان عبر الإيمان، الأمر الذي يعنى من ناحية عمر الإنسان التكامل أمام الله وعدم جدوى جهوده كي يحقق خلاصاً. لكنّه يعنى، من الناحية الأخرى، استعلاء الإنسان عن أية أطر مؤسسه وجمعت الحق في أن توجه فضل الله ومعرفته للإنسان. كما أنه يعنى أيضاً حرية الإنسان في أن ينال فضل الله ومعرفته بشكل فردي ومباشر»

وكما فعل قوطون ماثرو، ذهب ثورر إلى العائلات لكي يكون متواصلاً حقيقياً في الطبيعة على حد قول المسيري

والسؤال الآن هل ساعدت البروتستانتية عيد الوهاب المسيري على مهم الصهيونية اليهودية، أم أن العكس هو ما حدث؟

صرح المسيري في مقابلة صحفية مؤخراً (في ٣٠ يناير ١٩٩٧) «تعرفت على أمريكا في عام ١٩٦٣ ومن غوري اكتشفت فكرة نهاية التاريخ»، وهو يشير بذلك إلى الفكرة التي ترى أمريكا بوصفها «صهيوناً جديداً» يقوم «بإنهاء» التاريخ»

وأيام كان من شأن السؤال الذي طرحته، والذي بهما هو أن اقتناع المسيري على المجتمع الأمريكي والصهيوني قد مكّنه من أن يُصمّم نوعاً خاصاً من الخبرة. الدسبة، التي من الممكن أن سميها «صهيونية» كانت خصائص هذه النظرة ولا تزال تقوم على إنكار أهمية الماضي في مقابل أن مستقبلاً أبدياً سيقوم في هذا العالم، ومن ثمّ يحول تبادور الإله إلى جدلية دينوية، وتستعمر أرض بلا شعب من أجل شعب بلا أرض، ومن أجل إقامة المدينة الخالدة، وكذلك من أجل إقامة أو خلق الثقافة التي لا تتأثر بخصائصات الزمان أو المكان أو اللغوي أو الأخلاقي، أي أمريكا ورسم أثيل باختصار نقد، جعلت في فكرة الصهيونية كميل عام في التفكير وفكرة وجود الصهيونيات المقدرة دائماً قوياً لي وأنا أبحث عن طرق لفهم وكتابة التاريخ المحدث. لقد قنعت الصهيونية تشابهات عديدة، هي تاريخ أمريكا وإسرائيل وحروب أفريقيا و«مستعمرات اميطانية» أخرى، قبل أن ينتشر مصطلح «الصهيونية» ذلك الانتشار الواسع (يُعد مصطلح «الأمم الخمسة» الذي وضعه المؤرخ لويس هارتز في ذلك الوقت للبكر وسيلة فجأة بالمقارنة)

* * *

وبالإضافة إلى هذا المنظور الديني، كانت لدى مسيري مهارات في فهم الحياة الاجتماعية، كما كانت لديه رؤية السّاح الماهر الذي يعرف كيف وأين يلتقي خيوط النسج، فضلاً عن أن دواصفه المتكثرة كانت تحمل تقديرًا للتراث العقلي للماركسية الأكاديمية في الستينات، كان الذين يبحثون عن العلاقة التي تربط بين الدين والمجتمع هم فقط من يتسمون إلى التراث الماركسي. أما نظريته للمسيري فكانت الماركسية بمعنى نموذجاً أخلاقياً، أسماء مركز «المجتمع البرجوازي» خاصة في مسألة

تحرور المجتمع وانتشار لنادية الاسهلاكية ككاتب ماركسية اليسرى هي الاحتماء بدلوارد التاريخية والعقلية والروحية التي مستمد منها ما يحيتها على خلق المعنى، لم تكن الماركسية، كما يراها اليسرى، علاقه بالأحزاب السياسية، كما أنها لم تكن تحمل لية علاقة بالانحياز السوفيتي أو الصين في عهد ما، على الرغم من أن الملحق كانا يمثلان نموذجين يحدى بهما الآخرون الذين يتمون إلى اليسار في التسببات ككث لا رباط باليسار، بالنسبة لليسرى، جهداً لإنهاء من أجل فهم العالم، الأمر الذي تطلب منه مرادة منتظمة لدوريات مثل «مجلة اليسار الجديد»، والتعرف على فكر جماعات مثل ممرسة فرانكفورت، وقراءه ما أنجروه مفكرون بارزون مثل هربرت ماركوز وماكس هوركيمر

لقد كانت هناك، حتى وقت قريب، علاقه قوية بين اليسار وبين حركة التحرير الفلسطينية، وهي الحركة التي لعب فيها اليسرى دوراً مهماً ومؤثراً بوصفه منظوراً ومحدثاً كما أنه بوصفه مستشاراً ناشئون الثقافية بالجامعة العربية هي فترة السبعينيات، ومؤلفاً ومحرراً ومشاركاً بعدد من المؤلفات عن الصهيونية وإسرائيل وعسطين، والتي تتوجه إلى جمهور أمريكي وجمهور أكبر من الناطقين بالإنجليزية. كان ولا يزال واحداً من أكثر المفاهيم عن القضية الفلسطينية والعربية فعالية وتأثيراً فعندما كان الصهيونيون يروجون لدعائهم بأنه لم يكن هناك شيء اسمه النشاز الفلسطينية كثقافة خاصة بذاتها ومنفصلة عن نظيرتها الأردنية أو العربية، قام اليسرى بجمع وترجمة قنادج من شعر لقائمه الفلسطينية، وتخلل ذلك في بشر كتابين هما عاشق من فلسطين وقصائد أخرى (١٩٧١) والمعرض الفلسطيني (١٩٧٧) كما كان اليسرى دون أن يعبأ فطاً إلى الدعاية أو التمدح، وبطابعه النظري العميق والرحيب. متعوق دائماً على شاشة التليفزيون الأمريكي في برامجه الإخبارية الرئيسية كبرنامج The Mc Neil, Lehrer News Hour وفي المناظرات الجامعية وفي المقالات التي كان ينشرها في جريدة نيويورك تايمز الشهيرة، فضلاً عما أنجروه من كتب ومقالات وكثيراً ما كان اليسرى يوظف نفسه على شل قوة للهجوم المصاد كما حدث في الصفحة التي أنشرب في الولايات المتحدة هي أعقاب صدور قرار الأمم المتحدة الذي سارى بين الصهيونية والصنصرية. كان رد فعل عبيد الوهاب اليسرى أنه قام في ١٩٧٧ بكتابه

ونشر كتابه *لوحى الميعاد* في نقد الصهيونية السياسية، وهو الكتاب الذي قدم بالكشف عن الأصوب المعنوية لسانية لدى الحركة الصهيونية وبرنامجهما وهي موباة ذلك، أصدر مجموعته مقالات كتبها وحررها بالاشتراك مع وينشارديه. ستيفن. P. Stevens لمح صواب إسرائيل وجنوب أفريقيا تطوّر علاقة، الأمر الذي وضع الصهيونية بكل وضوح داخل السياق الكولونيالي لأوربي، الذي يعتمد إنشاء مستوطنات تليقن خطأ ومنهاجنا له

لم تقف كتابات المسيرى السياسية عن الصهيونية وإسرائيل وفلسطين عند إضفاء فهم مخاطر تلك القضية، فمعص رؤيته النظرية العريضة والتاريخية، كثيراً ما حملت كتاباته صفات نبوتية. ففي أوائل السبعينيات، كتب المسيرى على ميلب المثال من «نهاية التاريخ» بوصفها جوهر الصهيونية، وكان ذلك قبل ما يربو على عقد من السواب من استخدام فرانسيس فوكوياما لهذا المصطلح، الذي جعل من «نهاية التاريخ» مجازاً للسياسة الخليفة. وسبباً عيد الوهاب المسيرى أيضاً بتقصص الحجارة في ١٩٨٤ قبل سنوات من هتها، وذلك لأنه أدرك الدرجة التي تعسع عيده «دينامية المسوطنة الملكية الهواء» مهتدة بأسمحة غير قاتنة ومسوورة وقبنة لتدوير كالحجارة، التي ماتمتانها إلى الأرض قالت للإسرائيليين «لن يبرح موجودين هنا أبداً»



وفي السنوات الأخيرة بدأ عيد الوهاب المسيرى يستمد قوته من التراث الإسلامي، وركز هجومه على العلمانية أكثر منه على الرأسمالية، راقصاً بذلك الضغوط المستعرة والمتنهضة لدين التي يحضغ بها الماركسية. يصع المسيرى العلمانية، بوصفها مخططاً رئيسياً لتحليل الاجتماعي والتموحي، هي صدارة التحديث العربي باعتبارها القوة الدافعة نحو التغيير. ويميز تغييراً مهيماً ما يسميه علمه «جريدة» وأخرى «شاملة»، حيث يرى أن العلمانية محتط في بعض الأحيان بفكرة الفصل بين الكنيسة والدولة التي قد تكون أمراً محموداً بوصفها لجاناً أو كاحناً للسلطة المطلقة، وكاشفاً للأسباب والمساو، وبذلك يسمو التبع عن حيل وألاعب السياسة العملية. يه أن هذه العملية، التي تحققت في أورب

على أيدي حركات كتبت تشد الديمقراطية في القرن السابع عشر والثامن عشر، ليس سوى شكل جرمي من عمله العلمنة. أما العلمانية الشاملة، فإنها أكثر من ذلك. إنها العملية الأكثر صرراً، والتي نتجت عنها مفاهيم الاستهلاكية والتفتتية والأمانية، فضلاً عن الانهيار الاجتماعي، وهي كلها أضرار لحقت بالمجتمعات الغربية في العقود الأخيرة. تلك هي العلمانية التي يحذر منها عبد الوهاب المسيري، إذ أنها هي جوهرها «تدمر في خلق عالم خال من القيمة».

والسؤال الآن هل تنشأ العلمانية الشاملة، حصراً، من العلمانية الحرة؟

يرى المسيري أن ما حدث في الغرب ليس بالضرورة نموذجاً يالسيه لتطورات الأخرى. ربما كان العالم الإسلامي على حافة إغراق من قبيل الأسواق المولية وثقافة الإكتراب وعناصر أخرى من عناصر المجتمع العلماني الغربي، غير أن دراسة التاريخ والأدب العربي وترسيخ الثقافة الإسلامية كميل، في رأي المسيري، بأن يمحسّن العالم الإسلامي في مواجهة ذلك الإنحلال.

ويذهب المسيري بطريقته عن العلمانية الشاملة إلى طرق تذكرنا بسظيرة المكر لمكرتي الحفول والتجاول. إنه يرى أن العلمانية ليست إلحاداً محسب. هي رؤية أنها ربما جاءت نتيجة لراء دوية على شاكلة منهج الربوبية الأوربي، الذي يرى أن الإله لا قيمة له في الأسس. وربما شاكلت العلمانية الشاملة من نظريات لاهوتية تؤمن بالتجاولية المتشككة أو الحلولية المتطرفة، ذلك أن المسارين كليهما يعمدان بتهميش الإله، و«تحرير» البشر من الاكتراث بما هو سماوي مقدس.



وفي رأي أن نموذج «الجماعة الوظيفية» واحد من أهم النماذج التي طورها المسيري في السنوات الأخيرة وأكثرها إثماً. ويمود هذا النموذج إلى اهتمام المسيري «بطرية الأقلية الوسيطة» في مرة السبعينات، وهي النظرية التي خرجت من نموذج ماكس فيبر الخاص «بالشعب اللبود». يتقدم النموذج التصيري للجماعة الوظيفية خطوة مهمة على طريق فهم الصهيونية داخل منظور ثقافي اجتماعي

عريض و«الجماعة الوظيفية» مجسم مهاجر غريب، أو جماعة داخلية مجتله تستطيع، انطلاقاً من «أجنيبتها»، أن تؤدي وظيفة ضرورية لا تستطيع أو تستكف غالبية المجتمع أن تؤديها. وبذلك فمن الممكن النظر إلى المزايا اليهود في أوروبا في القرون الوسطى و«يهود البلاط» في القرون السابع عشر والثامن عشر في هذا الإطار، بوصفهم حراً من فئة أو طبقة أكبر تشمل الخصيان في البلاط الصيني والعثماني، والقوز في روسيا القيصرية، والعجم في أوروبا، والإنكشاريين في المجتمعات الإسلامية ولا يقتصر المسيرى بالحديث عن الممالك الأجنبية في مصر، لكنه أيضاً يفسس أمثلة جماعات وظيفية عربية وإسلامية هجرت إلى بلاد أخرى، ويضرب مثلاً بالتجنر اللبناني في أفريقيا.

يتفق هذا النموذج المسيرى في مرآته على المناقشات المبكرة للصهيونية ومفهوم «الشعب اليهودي»، حيث يقوم هذا النموذج بإخراج الصهيونية من الخطأ الذي تؤكد على التفرّد اليهودي، وهي خطايت تصنف بالصهيونية ومعادلة السامية وحقيقة الأمر، كما يرى المسيرى، أن فكرة التفرّد ذاتها (شعب الله المختار) إنما تبسّ من افتقار الجماعة الوظيفية إلى هوية إنسانية أكمل من تلك التي يسمح بها المجتمع الحاكم. إن فكرة المسيرى بأن الجماعات الوظيفية تتدرج بدرجة أكبر في المجتمعات التقليدية (لأن مثل هذه المجتمعات تمنح أنشطة مثل الري والاتصال بالوتى والسحر والدعوة)، وأن أفراد مثل هذه الجماعات الوظيفية هم «أوائل الناعين إلى لحظ الحياة الحفيدة، والحكمة الأولى للعصرية، ومرور جو العفنة» إنما توحى بدينامية عامة للتميز التاريخي. كما أن المسيرى لا يعمونه، كما نعكس كلماته الصاحرة بصوت «الخروج من فندق صهيوني» بحريفة الأهرام، معارضة قيام أول دولة وظيفية تحاول الحفاظ على هويته بديه، في الوقت الذي تتألف فيه من غالبية سكانية علمانية!



وقد بدأ المسيرى، في الفترة الأخيرة، يركز اهتمامه على المستقبل مستقبل مصر وإسرائيل، ومستقبل المجتمعات العربية والإسلامية، بل ومستقبل العالم وفي رأيه أن أكثر الأمور خطورة وتهديداً لهذا المستقبل هو مشروع عوطة الخطاة العربية.

وإنني أحد بعضي متفقاً معه في معظم إحصائياته في هذا الصدد. فعلى سبيل المثال، الإقرار ط المتزايد في استعمال الموردة الطبيعية لا يزال كما هو، حيث «يستهلك ٢٠٪ من سكان العالم من ٨٠٪ إلى ٨٥٪ من موارده الطبيعية» وكما يقول في إحدى دراساته «إن الخدانة العربية، بطبيعة نعيمها، لا يمكن محاكاتها» كما أسي أجد نفسي متفقاً معه ومُتَبِّهاً عليه عندما يقول:

«إنه تُشَدُّ خدانة جليفة، تقوم أكثر ما تقوم على سلام العقل البشري مع نفسه، وليس على ثوره من الآمال في تحقيق تقدم لا يعرف حداً. وبمعى خدانة تُجلُّ وتُعلَى من سمه الإنسان والطبيعة، ومن ثم تكون خدانة لا تنهص على العرو أو الفرصة، بل تُوازن بين الإنسانية وأفكار العفالة، وبين حقوق الإنسان الفرد وحقوق المجتمع»

إنني فقط أتساءل عن مدى حدود الخبزون الدنيية، في مقابل الحلول الاقتصادية والسياسية، لهذه المشاكل. فببما يرى المسيري في المقابلة التي أشرنا إليها أنفً أن «الخدانة العربية تقوم على ميثاقيريق الحلول أو الكمون التي تنكر التجاور، فإنني أرى أن هذه ليا مصرية، المتجلية في الدنية والاستهلاكية والأداتيه بلثقافه العربية، ساج لسياسة التكنن والإعلان واختراق السوق، أكثر من كونها نتيجة لنقص في الناحية الدنيية (الأمريكيون مثلاً، حسب أقلت المقاييس، شديدو التمسُّ، وعليه ان نذكر رأي المسيري بأن الاعتقاد الدنيي قد يكون موجوداً داخل علمانية شامة)

إن المسيري على وعى وضح بالطريقة التي يقوُص بها مجتمع السوق كل القيم غير الاقتصادية في المجموعات العربية

«يظهر مجتمع السوق إلى العالم (الإنسان والطبيعة) باعتبار مائة استعمالية يمكن توظيفها، ويرى من الضروري أن يتحول العالم كله إلى مضاء كبير لا يحكمه سوى قوانين العرض والطلب وتحقيق أقصى الأرباح والمتعة الجنسية. ومن ثم فإن مجتمع السوق يحاول أن «يُرشد» العالم أجمع، كي يستطيع أن يحوِّله إلى مصنع أو سوق أو ملهى ليلي أو شركة سياحة» والملاحظ أن إضافة عبارة «المنفعة الجنسية»، وكذلك استخدام كلمة «يُرشد»، يمان من المنظور الماركسي للناقد الذي ينطلق منه المسيري

ويقول المسيري في فقرة أخرى .

«في رأي الناقد الأمريكي الماركسي فريدريك جيمسون أن روح ما بعد الحداثة تعبير عن الروح الرأسمالية في عصر بعدد القوميات . لقد امتأص رأس المال (هذا المصطلح بلجورد المرائع ، الذي لا يصح في اعتباره حدوداً أو زماناً أو مكاناً) كل الخصوصيات ، فضلاً عن الذات المتعاضدة التي يتوحد بفاحشها التنازع والعنف الشخصي . ومن ثمّ فقد حلت محله سعر الصرف العالم محل القيمة الأصيلة لكنه يهوي قائلاً

«لو كنت مكان جيمسون في تحليله لما بعد الحداثة ، لاستبدلت بمصطلح «الرأسمالية» ما أسماه «العلمانية الشاملة» إن الإشارة إلى قيمة سعر الصرف العام ، الذي يدعى أية خصوصيات ، ليست إشارة إلى رأس المال كمفهوم اقتصادي ، بل كآلية معروفة تفكك وتهدم أي شيء فريد ، خاص ، عميق ، مقدس ، أو مشحون بالمعروض ، وتلك هي السبل الأساسية لسرع القتل في الإنسان .

لكنني أرى في الآلية الاقتصادية المنتشرة للسوق سبباً أكثر إقناعاً من الآلية المعروفة ، وأرى في الرأسمالية سبباً أكثر عنيداً من العلمانية . ولابد أن أعترف ، في هذا الصدد ، بأن المسيري قد ساعدني على رؤية مستنقع الحداثة الغربية بهذه الطريقة . وأتذكر ادهاشي الشديد ، بعد لقائه في عام ١٩٦٥ بوقت قصير ، عندما وصف نفسه بأنه ماركسي ، حتى إنني سألته عما يقصد من وراء هذا الوصف ، فقال : «إن ذلك يعني مجعل التأثيرات التي شكّلت الأفكار التي أعتنقها وأدافع عنها» . وكان ذلك حديثاً مهماً بالسبب لي ، لأنه أفضى بي مباشرة إلى السبغة نفسها . لقد كان ذلك لشبهه بأنني عرفت عن طريقة لسم ديبى الذي أعنقه . تذكرت في إحدى أحاديثي اليوم وقد خيّرني التعبير الذي مرّ به ، وأحاور نفسه . لقد صدر تخيّر هذا محض جدال طويل يس ، وهو جدال تمّ ث في أماكن أخرى كثيرة ، ولا أظن أنه سوف يحسم ه ، وإنه لن الاستحسان بمناقشة الطريقة المحافظة على استمرار هذا الجدال

إن اختلاف ، على نحو من الأنحاء ، هو الاختلاف القديم بين الحتمية الاقتصادية ولأسواق الرأسمالية على القضايا التي يشير هو وجيمسون إليها

وأصبحت جداً، كما أنى اعتقد أنه يهتم معنى أيضاً على أن القوى الاقتصادية تلعب دوراً كبيراً في تشكيل وتكوين الشخصية الحديثة، كما أنها تلعب دوراً ملحوظاً في خلق ما يطلق عليه الميرى، متأثراً بالفردسوف الماركسى. لا مريكى الر حل مريت ماركوز، وصف «الإنسان دى النعد الواحد» وربما يكون رد الميرى على ذلك هو أن العلمانية المشاملة والولع بالحلول العقلية والعلمية لكل المشاكل يمثلان شيئاً أقوى من الرأسمالية، فضلاً عن أنه صادق لأردهاها، إذ بره ينشامل في صفاته أفكار حول «رانتكتين» «هل من المحتمل أن تكون حيادية العلم الحديث، التى هي سر نجاحه، هي أيضاً لب توحته؟»



وفي النهاية، ربما تكون لاحتلاعاتنا علاقة بالكلم الذى يريد أن نتحس منه من الحثالة العربية. فالعلمقة والعلم مشكك واضمحاض بالنسبة لى، لأنى أرى أنهما قد حققا حيزاً كبيراً، ولا أحب أنهما مشكولان عن خطايا الرأسمالية. ورغم أنه يؤمن أن عقله الكثيرين في ثقافتنا عقلنة أدانة حالة من الفضة، وإنما لست مستعداً لأن أضحي بأشياء مثل فصل الكنيسة عن الدولة، أو المثل العلمية للموضوعية، أو ما يسمى «أخلاقيات الإجراءات» (ذلك المفهوم المرسك الذى يمع من الديمقراطية موقع الجذور، والذي كثيراً ما يهدف إلى اللعب بمقول الشعوب) (إنى أجد نفس أقل محطاً وعضناً تجاه بعض الأمور، كإسالة الجنسية ونمكك العلاقات لأسوية في ثقافتنا، وأقل ميلاً نحو فرض القيود، ولا سيما القيود السلطوية أو الأبوية ذات الآثار جنائيه المدمرة، كتقييد حرية تعبير الفنانين، وتقييد حرية النساء بهدف توحيه حيائهن. وهي المعضلة الأخيرة، ربما كان صديقى أكثر ملى أخلاقية، وأكثر نفاؤلاً بشأن تعبير عقول البشرية والطبيعة البشرية، وأكثر يقيناً فيما يتعلق بالطريقة التى يجب أن تتغير بها مثل هذه الأشياء!



لا يحتاج المرء إلى أن يكون صديقاً لعبد الوهاب الميرى لىة أرىعى عاماً تقريباً كى تبهره سعة اطلاع الرجل، وعلاء الفكرى العريض، وغزارة إنتاجه. وهذه

الصعاب يربها على الأقل من يجيد الإنجليزية والعربية، ويملك مصراً عربياً، وعقلاً ذكياً، ووقتاً وميراً يستطيع بها أن يقتر عصفه الفلسفي وثراء ذا الظلال المتباينة ولقد حاولت هنا وبدون امتلاك قوة البصر وذكاء العقل ووفرة الوقت أن أستمر، كما فعلت على مدار السنوات، في اللهات إلى جوار الرحل وأن أستمع إليه في اهتمام أذكر أني، وأنا أقوم بالتدريس لطبقة الدراسات العليا، كنت أنظر إلى نفسي باعتبارها «أذنًا نصوبه»! وكان صوتاً قوياً ومقتعاً، حتى وإن لم يكن عالياً أو ذا صرة كادرسه بجرهه طاراً محركاً. ولما صرت أذنًا به منذ تلك الأيام، فإن عني أن أعترف أني كنت أذنًا صمًا للإيمان الديني، وكذلك الخال بالنسبة لما كتبه المسيحي بالعمة العربية. وأحد نفسي هير فادر على التعليق على موضوعه المبررة عن اليهودية والصهيونية التي استهلك حل وقتها وطاقتها في السنوات الأخيرة

وحدثت، ربما مندفعاً بالمعيرة بما لا أفهمه، لو بنا عشنا في عصر سم يشعر فيه لمسيحي بالحاجة إلى الانحراط في الحلبة السياسية المثقبة من عمله ومن رب! ووددت لو استطاع أن يحصل قدرًا أكبر من مناقته الفياضة لنقضها الأكبر والأكثر نظرية التي يجيد وصفها ودراستها بذكاء شديد

وكم أود لو أني كنت فادرًا على نحو اققبل أن أقدر مداه بتأسيس علم اجتماعي إسلامي يختلف عن علم الاجتماع في شكله المعروف. وكنت أتمنى، لو استطعت، الانتماء معه عني رؤية بأن العثمانية حوة أكثر حيوية وفاعلية في التغيير من الأسواق والتكنولوجيا بيد أني، بتأثري الشديد بالمسيحي الشاب، لا رلت ألهث حوته بمسافات طويلة!

المسيحي والمسيحية

أحمد صيد العلهم عطية*

مقدمة

إن أردنا تناول المسألة - أو قل صورة الفلسفة - كما ظهرت في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، لنحس بواجهه صعوية كبرى، أو صعوبات متعددة ولجأت هذه الصعوبات فقط من قبل* وما شأن المسيحي + الفلسفة وهو أستاذ النقد الأدبي وخبير في الدرامات اليهودية والصهيونية؟ وهو سؤال يطرح بشقة من قبل المنحصرين ولا من قبل اتساع الحواجز وعدم تحديده، وهل المقصود به الفلسفة كما ظهرت في الموسوعة؟ وكيف تم تناول قضاياها وأعلامها ومصطلحاتها؟ وكيف توظف المسيحي لتاريخ المسألة والنظريات الفلسفية المختلفة التي جعلت بها الفلسفة المعاصرة في تياراتها المتعددة، خاصة مدرسة فرانكفورت. والعلاقة بين هذه التيارات وبين اليهود واليهودية والصهيونية من جانب، وبين القضايا التي يثيرها المسيحي من جانب آخر

تتمثل الصعوبة في الحصول على المباشر والدائم لفلسفة على امتداد صفحات الموسوعة، بل وتأسيس الموسوعة كلها - كيف يظهر من النجلد الأول - على رؤية فلسفية محددة يعطي عنها، وإعطاء المفاهيم والمصطلحات دلالات خاصة باستخدامها في سياق مختلف مما هو متعارف عليه، مما يجعل الحديث عن

* استاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

الفلسفة عند المسيري يعنى إعادة كتابة موضوعات الموسوعة من جديد في إطار كتاباته السابقة، وهو عمل يكاد يكون مستحيلًا، إضافة إلى خطر التداخل وعدم التحديد بين رؤيتنا لعهد المسيري وما قدمه المسيري في موسوعته

وفي حالة المعاصرة، والكتابة عن المسيري والفلسفة معاصرة على كل^١، ومفهوم النحدي؛ فإن السؤال هو كيف يمكن تناول الموضوع المسيري والفلسفة، أو الفلسفة في موسوعة المسيري؟ والعنوانان متداخلان وليسا منطابقين وعلى أي مستوى ستكون معالجتنا لهذا الموضوع / نقضية؟ أتكون على مستوى الإطار المسمى العام الذي يعلو منه المسيري في الموسوعة، أقصد المبادئ النظرية المنهجية التي يتحد منها أساساً وعاية، وعنل الرؤية العامة للمعمل، أم على مستوى المصادر والمكونات، التي تمثل الأداة المعرفية، وتوظيف المسيري بها من أجل بيان العلامة بين تاريخ الفلسفة ومذهب الملائسة من اجتماعات اليهودية وبين الخصائص التي عاشت في كتبها هؤلاء الملائسة مند ميون وصولاً إلى حناك دريدان؟ أي من الحلولية الكمونية الواحديه (والمصطلح للمسيري) وصولاً إلى الفلسفة المعاصرة وبيانات ما بعد الحداثة، التي تصادف أن معظم أصحابها من أعضاء الاجتماعات اليهودية، أم أن المعالجة ستكون على مستوى بنية الموسوعة، والوقوف أمام الملائسة والقضايا الفلسفية التي جعلت بها مجنداتها الثمانية، والعلاقة بين الأسس الفلسفية التي يقدمونها، والمعتقدات الدينية والصوفية الخلواسة التي تقوم عليها اليهودية، والأسس العنصرية التي تتأسس عليها الصهيونية؟

لا شك في أن الصهيونية متمخدة، والمعاصرة عاتمة، والطريق وعرة، خاصة بالنسبة إلى متخصص في الفلسفة يقوم على تدريسها مندا ما يردد على رُبع قرن، فضلاً عن أن الفلسفة في تصوره هي روية للكون وللمجتمع والإنسان لها لغتها واصطلاحاتها، كما أنها - وكما نجد في مذاهب الملائسة على أمداد تاريخ الفلسفة - بحث على الوجود ونظرية المعرفة وسق لتعليم وعلى ذلك، فإننا إذا أردنا أن نتناول في هذه الدراسة «المسيري والفلسفة» فيمكن التمهيد بالآتي

إننا لا نستطيع تناول الفلسفة في موسوعة المسيرى دون الإشارة إلى مصادراته الفلسفية رؤيته في الأنطولوجيا، والأسس المعرفية التي ينطلق منها، والقيم التي يؤمن بها وينظر لها. ويعكس تناول ذلك تحت عنوان «الرؤية الفلسفية» كما تظهر في الموسوعة وكما يمتدحها صاحبها تحت عنوان إشكاليات نظرية وهي في الحقيقة تأكيد لمنطلقات المسيرى المعكرونة، والتي عبرت نحو لآل منعددة من تيسر اليسار الجديد، إلى رفض مظاهر الحضارة الغربية، إلى البحث عن أسس جديدة للمعرفة وجدها في فدايات معرفية دينية بوحيلية، والتي تظهر في عمين آخرين هما «فقه النحير» و«الخطاب الإسلامي الجديد» ونحن يمكن في دراستنا هذه إعادة بناء ما طرحه (المسيرى عن فكرة النماذج كأداة لتحلله على امتداد لمحاذاة الأول من الموسوعة ونقصد بمعنى أدق نموذجي «الحلولية الكمومية الراحبية»، و«العلمانية الشاملة» كإطار نظري لتفسير، بالإضافة إلى نموذج «الجماعات الوظيفية»

ونوقف داخل هذا السياق أمام المسألة الأساسية في نظره، وهي مكونات الرؤية الفلسفية للمسيرى أو مصادره. وليس المقصود بالطبع المراجع التي تعتمد عليها، وتلك مسألة شكلية - رغم أهميتها - بل نقصد عناصر رؤيته، وهي عناصر شديدة التمسك، حيث تدفق الأفكار والمعلومات والتحليلات في نموذج نظرية لا تسمح لصاحبها بالتوقف لدأسس رؤيته إلى مصادرها، وهو غير مطالب بهذا، فذلك وظيفه الناقد، فضلاً عن أن هذه العملية تصنع لتحليل الحري والتحكك الذي يرد لإبداع فاعلاً إلى مصادر غربية، وهو ضد توجهات المسيرى نفسها، التي تسبى التحليل والتحكك، وتتجاوز إلى رؤية شمولية كلية تأسيسية

ومع هذا؛ فإننا نرى أن تعامل المسيرى مع حقول معرفية متنوعة - الفلسفة، وعلم السياسة، والاجتماع، والنفس، والتاريخ، واللغة، والعدد الأدبي، وأدوات ومنهج شديدة الخصومة، مسعدة من الثورة الأبستمولوجية في مجال الإنسانيات والروح التعمية لديه يدفعنا إلى تناول وبحث الأسس والمكونات التي تتأسس وفقاً لها رؤيته الفلسفية، وهي مبدئياً النظرية النقدية للدرسة فرانكفورت، مع رؤية ميثاقية واحدة أو توحيدية إسلامية بالإضافة إلى توظيف سيروچيا

المعرفة في دراسه العلامه من الجماعات اليهودية في إطار الحضارات التي ترتبطوا بها، وعاشوا فيها وأنجزوا أعمالهم في ظلها، كما يظهر تناولهم لهم في المجلد الثالث من الموسوعه

وترتبط البنية العامة للعلاسه في الموسوعه ارشاداً وثيقاً برؤية المسيرى الفلسفيه، وهي نتيجة منطقية لها في بعض الوقت. ونظهر هذه البنية - كما تصور - في مستويات ثلاثة، وإن كان من الصعب الفصل بينها، وهي: المستوى التاريخي، والمستوى التحليلي، والمستوى النقدي. والمقصود بالمستوى الأول هو تناول المسيرى المفكرين والعلامه وبعض علماء الاجتماع والنفس من أعضاء الجماعات اليهودية موضعاً وإسهاماتهم، وإلى أي مدى تظهر النزعة الحلوليه الكمويه الودعنيه في أعمالهم، وهم ينتمون في الغالب إلى المصير القشتية اليونانية والمسيحية والإسلاميه ويدعيان العصر الحديث حتى إسبورا، ورمي القرن الثامن عشر. والمستوى الثاني التحليلي يظهر في تناوله للعلاسه المرن التاسع عشر والقرن العشرين، والمذهب الكبير المؤثرة فيه، سواء أكانوا فلاسفة من الجماعات اليهوديه أم من غيرها من كان لهم تأثير كبير في هؤلاء، ويخص بالذكر من النوع الثاني كلاً من فرويد وهيرز وهرويد وبسنه والمستوى الثالث، والذي يكون في رأساً موضوعاً هاماً هو موقف المسيرى من «ما بعد الحداثه»، وهنا نجدنا نتقل من «الحلوليه الكمويه الودعنيه»، وهي أقرب إلى المقولات الفلسفيه اللبنيه الصوميه، إلى «العلمانية الشاملة»، وهي أقرب إلى المقولات الفلسفيه الاجتماعيه السهاميه، إلى «ما بعد الحداثه»، التي يؤكد المسيرى على العلاقة الوثيقة بينها وبين النزعة والصهيونية فيم يمثل إصاذه بظرة شاملة للحضاره العربيه. وسوف نتاول هذه المسويات الثلاثة على التوالي، بعد بيان الرؤية الفلسفيه العلميه عمله

أولاً: رؤية المسيرى الفلسفيه

يمكن، دونما حاجة إلى تكرار لنبذات التي وردت في الموسوعه رغم صحوة ذلك، تمييز الصلاه الوثيقه بين رؤية المسيرى الفلسفيه في الوجود والمعمره والقيم

ويبين منهجه في الحب، وذلك من خلال نماذج التفسيرية ومفرداته ومصطلحاته الفلسفية التي تنتمي إلى إبداعات الثورة المعرفية المعاصرة، خاصة في لسانيات تشومسكي، وسيمولوجيا ماكس قسر، وتمكنيه جاك دريدا، وجورج هابيل فوكو، ومقدمة مفرقة فرانكفورت، وفلسفة ما بعد الحداثة. فقد أتاحت له دراسته في الولايات المتحدة والتماققه إلى السور الجليل في الستينات والسبعينات التفتح على هذه التيارات، بالإضافة إلى تطوره اللاعن الذي أشرنا إليه سابقاً فيما قدمه تحت عنوان هذه التحجّر، وهو الأساس للاستعمولوجي لما سُمّلق عليه لاحقاً الخطاب الإسلامي الجديد، والذي لا يتصل عما قدمه في الفقرات ٢، ٣، ٤ من الجزء الأول. إشكاليات نظرية في المجلد الأول من الموسوعة حين يتحدث عن لرجعه النهائية المتجاوزة والكائنات، المساحة والخلود والخير الإنساني، التجاور والتعالي مقابل الحول والكمون، السببية الضمنية واللامسبية السائلة، الواقعية الكونية المادية أو المثالية/الروحانية، الثنائية العضوية (الكامنية/الجمعية)، الثنائية الضمنية، الطبيعة البشرية. وحين يتحدث بعيداً عن أسباب قتل المودج الذي في تفسير ظاهرة الإنسان، حيث يمتد بين البرعة الجسدية والإنسان الطبيعي/النادي، والاقتصادي، والعنسي، بين السورمان والسكان، والبرعة الرابسة في الثنائية العضوية، والإنسان الإنسان أو الإنسان الرابسي، حتى يعالج إشكالية الإنسان الطبيعي، الداني والموضوعي، الحرثي والكلبي كل ذلك اعتماداً على دينتاي والمجازاب الهرموسطية العربية، مستخدماً أمام كنهه شرح وتفسير بطة (فرشتيه)، وهكذا يعمل مع كثير من المصطلحات العربية التي يستخدمها ويكتبها بحروف عربية، مما يعني أن الرقوة لدى المسيحي ذات مكونين ثنائيين عربي تعب عليه الثقافات الأمريكية، وعربي إسلامي، مع ملاحظة غياب المفاهيم الأساسية للأعمال العربية الكلامية. ومن هنا تأتي ضرورة دراسته المصادر النظرية لرؤية المسيحي الفلسفة كما تحدثت في الموسوعة، حتى نسي ل تحليل هذه الرقوة في الوجود والمعرفة والقيم ومنهج في التعامل مع الفلسفة وتاريخها ومشكلاتها في الموسوعة.

تتكون الموسوعة من ثمانية مجلدات، الأخير منها خاص بالفهارس، يقدم

لمحمد الأول الإطوار النظري هي خمسة أجزاء، ويُعدُّ بحثُ المذهب الموسوعي
و الأساس الذي بُنيت عليه المجلدات التالية، وقد مثل منه المسيرى جهداً معرفياً قد
يعرق ما يبدله في بقية المجلدات. يعرض في الجزء الأول منه الإشكاليات النظرية في
مقدمة محدّد عمده مقابل القصور في الخطاب التحليلي العربي، ويخصّص هذا
العمل النعدي المنفككي الأساسي، والنماذج الأساسية، وهيكل الموسوعة،
والمصطلح، وحدود الموسوعة، ويُعرّف المعارف التي يستعملها، ورويته في
الإشكالية الأساسية. ويناول الجزء الثاني المذبح كأداة تحليلية مبنياً سمات المذبح
وطرقه صانعتها وأنواعها. ويتناول هذه المذبح الثلاثة في الأجزاء التالية: نموذج
الحلولية الكمونية الواحدية في الجزء الثالث، حيث يعرض في فقرتين للحلولية
ووحدة الوجود والكمونية، ثم للحلولية الكمونية الوحدية والعلمانية الشاملة،
التي يخصص لها الجزء الرابع. وهو ما يمثلُ قرُب نصف المجلد الأول، حوالي مائة
وعشرين صفحة (ص ٢٠٩ - ٣٥٩) - حيث يتناول في فقرات تسع إشكالية
تعريف العلمانية، اختلاط الحس الدلالي للمصطلح، مفهوم علمانية الخ
حتى يتهيأ إلى العلمانية الشاملة، محاولاً تقديم تعريف لها. ويناول في الجزء
الخامس الجماعات الوطعية في فقرتين، موضحاً سماتها الأساسية وعلاقتها
بالحرية والعلمانية الشاملة.

والسؤال الذي يطرح على المسيرى مبدئياً وقبل تحديد منه الفلسفة داخل
الموسوعة حول الأسس المعرفية التي يقلّمها في المجلد الأول، والتي شبه كما يبدو
للوجه الأولى ما قدّمه ابن خلدون في المقدمة من أسس لتاريخ سؤال عن
العلاقة بين الإشكاليات النظرية والعمل في مجمله. مما قلّمه في هذا سجله يصبح
أن يكون عملاً مستقلاً، وهو بعدُ رؤية، بينما تمثل التطبيقات - أتصد مجلدات
الموسوعة، والتي بُنيت على هذه الأسس - عملاً آخر. نعم، توجد علاقة بينهما،
لكن أحدهما قد يستغرق القارئ دون الآخر، وقد لا يجد الباحث المتخصص علاقة
بين أحدهما والآخر.

ويدور المجلد الثاني حول الجماعات اليهودية، ويضعف هو أن أجابياً

إشكاليات ويعرض في أحرار أربعة طبيعة اليهود في كل زمان ومكان، ويناقش في الجزء الثاني والثالث قضية فيهود، أم جماعات يهودية؟، «يهود، أم جماعات يهودية وطنية؟»، موضحاً دور الجماعات الوظيفية اليهودية للقتال والاستيطانية والمالية، بالإضافة إلى بعض الوظائف الأخرى (البناء - الطب - الترجمة)، حتى يناقش مسألة الخلودية والهامشية، تمهيداً للجزء الرابع من هذه الأجزاء الأربعة لليهود واليهوديه، حيث يناقش إشكالية معاداة اليهود، وبعض التحليلات الشعبية معاداة اليهود، ومعاداة اليهود والنحير لهم، والإمادة النازية والخصارة العربية، وبعض إشكاليات (إمادة النازية ليهود أوروبا، يناقش إشكالية التعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين - وهنا تناول بالنقاش مسائلتين سرقت لاحقاً لتحليلهما هما - مارتن هايدغر والنازية (م ٢، ج ٤، ص ٤٤)، والنيتشوية واليهودية (م ٢، ج ٤، ص ٦١) - وكم كان من المفيد تناول موقف الهيكلين الشباب، خاصة بروموياور وكارل ماركس من «مسألة اليهودية»، فقد شعل بها وكتباً عنها في (طائر لصية - تحرر لليهود، أم تحرر الإنسان؟)

ويأتي للمجلد الثالث عن الجماعات اليهودية - التحديث والثقافة في جزأين * الأول التحديث، والثاني الثقافة - يهنا الجزء الثاني الذي جاء في ست عشرة مقرة تناول كل ما يتعلق بالثقافة عن الجماعات اليهودية - تدور المقرة الحادية عشرة من أفكار، والثانية عشرة عن الفلسفة، والثالثة عشرة عن علماء الاجتماع، والرابعة عشرة عن علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية - وإن كان من الصعب التعبير الدقيق بين «الفكر» و«الفيلسوف»، حيث يمكن تناول بعض من أدراجهم المسيرى في تصيغه كمفكرين ضمن الفلسفة مثل - ابن كونة؛ فالتمييز بين المفكر والفيلسوف لم يكن وريداً في عصره، وكذلك أرسطو بلوچ وولتر بنوامين وحنأ أرت وإيشيا برلين - وكذلك بعض علماء الاجتماع مثل - ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو من مؤسسي المدرسة النقدية، وهم وإن كانوا علماء اجتماع، مثل أعضاء المدرسة في بداية تأسيسها، إلا أنهم أسهموا بنظريات اجتماعية وجمالية تجعل منهم فلاسفة، وما يطبق عليهم ينطبق على أريك فروم، وإلى حد ما على فرويد الذي يُعامل من الاتهامات النحيرية

والإكسبيكية في علم النفس باعتباره يمثل مرحلة سابقة على دراسة العنسية للنفس، أي باعتباره مبدئياً

وما قلّمه للميرى في هذا سجد من جهود المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع بمثل إنجازات أعضاء الحركات اليهودية وموقفه منها، ويوضح مهمته للفلسفة وقد صاغه في الإطار الذي يتفق وما طرحه في المجلد الأول كجهود لجمعية الوظيفية عبر الشعوب والحضارات التي عاشوا فيها، نجماً للمحدث عن فلسفة يهودية وفلاسفة يهود. ونحن نتفق معه تماماً في ذلك، لأننا لا نتصور جهود فيلون بعيداً عن الفلسفة اليونانية، ولا موسى بن ميمون بعيداً عن الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، وكذلك لا معهم فلسفة إسبينورا بمعزل عن إشكاليات الفلسفة الديكارتية، ولا هوسرل دون أزمة العلوم الأدبية والنشأة المعرفية بين الاتجاهات العقلانية والتجريبية، ولا جورج لوكاش أو هيربرت ماركيزور بعيداً عن الهيكلية ولماز كسية الحديثة، ولا كلود ليفي شتراوس بعيداً عن دي سوسور والبنوية. وهذا ما ناقشه في صرة لاحقة من رؤيه لتسيرى للفلسفة

ويتناول في المجلد الرابع بولريخ الحركات اليهودية في أجزائه الثلاثة. الأول في العصور القديمة، والثاني في العظم الإسلامي، ونشأت في هذا العالم العربي (خصوصاً في العصر الحديث) وكان من الممكن - انسجماً مع رؤيته - تقديم المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاحصاء في إطار هذه التواريخ، ناهيك أن جهود أعضاء الحركات اليهودية تنتمي إلى البيئتين والتاريخ الذي عاشوا في كتفه وقنعوا إسهاماتهم في إطار محتملاته أو على الأقل أن يجيء تحليله لإعجاز أعضاء هذه المجموعات بعد سانه لتواريخهم، وهو ما فعله في المجلد الخامس. اليهودية المفاهيم والفرق وما يظنه يؤول معمله في التاريخ للفلسفة العربية انطلاقاً من مفهومه للراعية الحولية الكمومية والعدمانية الشاملة

يتناول في الجزء الأول من هذا المجلد، اليهودية بعض الإشكاليات، مثل التركيب الجيوبوي والتركيب، والشرعية الشعبية، وإشكالية الحولية اليهودية، وإشكالية علاقه اليهودية بالصهيونية، وذلك تأسيساً للجزء الثاني للمفاهيم والعقائد

الأممسيه في اليهودية مثل الإله، الشعب المختار، الأرض، الكتب المقدسة والنبية، الأنبياء والنبوة، اليهودية الحاخامية، الفقه، القبالة، الروحانيات، الصلوات والأدعية، الفكر الأخروي، المسيح والمسيحية، مما يتضح أنه لا يتناول في الجزء الثالث الفرق اليهودية في إحدى عشرة فقرة تدور حول الفرق الدينية اليهودية حتى القرن الأول الميلادي، اليهودية والإسلام، اليهودية والمسيحية، المسيحية، اليهودية الإصلاحية، اليهودية الأرثوذكسية، اليهودية بلحاظها، تجديد اليهودية وعلومها

وهي يتناول جهود عدد من العلامة اليهود بحصص منهم كلاً من مارس يور وإيمانويل لمينس، حيث تحتاج جهودهما وموقف للمسيرى منهما يأتان مفصلاً مع ما جاء في المعركة الثانية «اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة»، والتي يتناول فيها بعض مصطلحات (وشخصيات) ما بعد الحداثة وعلاقتها باليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية، وتقدم فيها تحليلات عامة متعمدة، بعيداً عن اليهات الكتب العرب بما يطرح تحت عنوان ما بعد الحداثة، وهو نموذج لتناول جهود العلامة من أعضاء الجماعات اليهودية مثل جاك حديد، في طار التيارات والاعمال الفلسفية السائدة، والتي متوجه عنها في الفقرة الثالثة والأخيرة من هذه الدراسة

ويشور المجلد السادس بأجزائه الأربعة حول الصهيونية، يتناول في الجزء الأول إشكاليات وموضوعات أساسية تدور حول التعريف والتيارات، والمفكر الصامت من الحضارة العرس و حركة الصهيونية ثم الصهيونية والعدلية الشامية ويشور الجزء الثاني حول تدريج الصهيونية، ثم الحركة الصهيونية ويتناول في الجزء الثالث الصهيونية والجماعات اليهودية ويحدث الجزء الرابع في أربع فقرات عن شخصيات ومؤسسات يهودية معادية للصهيونية

ويخصص المجلد السابع للحديث عن إسرائيل «الستوطن الصهيوني» في خمسة أجزاء الأول إشكالية التطبيع والدولة الرقعية، والثاني، الدولة الاستيطانية الإحلالية والثالث العنصرية والإرهاب الصهيوني والرابع النظام الاستبدادي الصهيوني والخامس أزمة الصهيونية والمسألة الإسرائيلية، في فقرات أربع تتوج بالمسألة الفلسطينية

لما المجلد الثامن والأخير فهو عبارة عن ملاحق وفهارس، ويتناول آليات الموسوعة، تعريف المفاهيم والمصطلحات الأساسية مُرتبةً موضوعياً، ثم يقدم تيناً تاريخياً لأهم الأحداث في تاريخ البشرية عموماً والتي تخص مسطرين والجماعات اليهودية فيها وفي العالم، وفهرساً موضوعياً، وفهرساً اللفظياً، وأخر عربياً، ثم تعريفاً بمؤلف الموسوعة

أى أننا نجد في الفقرة الرابعة من المجلد الثاني تمهيداً لفلسفة كل من مشيه والصهيونية وهيدجر والبارية وفي الفقرات من الحادية عشرة حتى الرابعة عشرة في الجزء الثاني من المجلد الثالث عرضاً تاريخياً للفلسفة وأفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية يُضاف إلى ذلك ما جاء في الفقرتين الثامنة والتاسعة في الجزء الثالث من المجلد الخامس من ما بعد الحداثة والجماعات اليهودية وهذه المقربات التي تتناول بالعرض التاريخي والتحليل النقدي فلسفة من الجماعات اليهودية وقضاياها وبيانات فلسفية، والتي تمثل - مع ما طرحه المسيرى من نماذج تفسيرية في المجلد الأول، خاصةً الجيوب الكمونية الحديثة والعثمانية الشائعة - لإسهام المعسرى في الموضوع الفلسفي وقضاياها وأعلامها في الموسوعة - تطرح علينا العديد من الأسئلة التي تمثل موضوع الدراسة الحالية

أود في هذه الدراسة تناول رؤية المسيرى الفلسفية كما ظهرت في تحليله لجهود الفلاسفة من الجماعات اليهودية، وبيان مصادره الفلسفية، وكيفية مظهره بها، وموقفه من التيارات الفلسفية المعاصرة، خاصةً ما بعد الحداثة. ويمكن تحقيق ذلك عن طريقين، الأول وضع رؤية المسيرى وموقفه في إطار تاريخ الفلسفة بإخصاصها للنقد الفلسفي وفق رؤية الباحث - أو - وهذا هو الطريق الثاني - تقديم قراءة المسيرى للفلسفة من خلال رؤيته وعرضه هو للفلاسفة وجهودهم وتطبيقاته لثولته ونماذج التفسيرية وقد ختربا الطريق الثاني، وذلك من الوجهة التالية - قراءة تحليله لجهود أفكرين والفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية في الحضارات اليونانية والإسلامية والأوربية الحديثة حتى القرن الثامن عشر وفقاً لفحصولية الكمونية الواحدة، وحتى النصف الأول من القرن العشرين وفقاً للعثمانية

لشاملة، ثم بيان موقفه من التيارات الخالية ونقله بعد الجدالة وذلك يعني أننا نقوم في وقت واحد بمهمة مزدوجة، هي تقديم رؤية مسيرى الفلسفية، وقراءته لجهود خلاصة جماعات اليهودية على مسيرى العرفى التاريخى الفلسفى لجهودهم، وذلك بتطبيق نماذج التفسيرية التى تثقل التحليل النقدي لهذه الجهود، ليبلان كهيئة توظيفه للاجتماع الفلسفية في هذه القراءة

ثانياً - تناول التاريخى للخلاصة أعضاء الجماعات اليهودية

يطرح المسيرى في تناوله المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية صعوبة الحديث عن هؤلاء باعتبارهم وحدة متماسكة ذات سمات وخصائص مشتركة، فأحدث عن مفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية يؤكد عدم التجانس والتوسع، ويوضح انتماءهم لتشكيل الخصارى الذى يحيون فيه ويلاحظ نرايد وجود هؤلاء بالمفكرين في الحضارة العربية مع ترايد حلولها وعديتها في مرحلة الحلولية بدون إله يقول «حيث ظهر ييشه الذى أعلن موت الإله تلبست اليشوية المفكرين اليهود في أواخر القرن التاسع عشر، إذ كانت حلولية اليهودية قد توصلت إلى اليشوية قبل ييشه» إن غربة النصف اليهودى في مجتمعه عكفت أعرايه وموقفه انفعلى والعلمى ومع هذا التأكيد على ارتباط هؤلاء بالحلولية يشير إشارة عامة إلى أن عنداً لا بأس به من هؤلاء يحاول الاحتفاظ بالوظيفة التمدية للعقل، بحيث لا يسوعب للعقل في بلادة، ويظل متجاوزاً يشكل حاتم للأمر الواقع، أى أنهم يحاولون تحطى حلولية الكامة في الفكر العلماني بلادى (ص ٣٦٥)

إن المسيرى في تناوله لجهود ابن كموه (١٢١٥ - ١٢٨٥)، وإرستطوطوخ (١٨٨٥ - ١٩٧٧)، وليو شتراوس (١٨٨٩ - ١٩٧٣)، وولتر بيجاميس (١٨٩٢ - ١٩٤٠)، وإيشابرايس (١٩٠٩ -)، ومسمون هاى (١٩٠٩ - ١٩٤٣) الأول شارح الإشارات والنسبها لابس سيما والتوزيعات العرفية بلسهروردي، والثانى فيلسوف ألماني ماركسى يهودى، والثالث فيلسوف وعالم سياسى ألماني أمريكي يهودى، والرابع فيلسوف وناقد أدبى، والخامس فيلسوف بريطاني

يهودى، والأخيرة فيلسوفة يهودية . وذلك وفق وصف المسيرى لهم «هذا إذن يبرج هؤلاء في نطاق المفكرين وليس الملاحقة وهو يطلق عليهم اسم «فيلسوف» وما أساس التفرقة بين الفكر والتمسقة؟ وهو «فصل متحصب بعض الشيء» ، بحاصه في العصر الحديث، حيث نجد أنه جزءاً كبيراً من التفكير العلمى يتم من خلال دراسات بلعة (شومسكى وفنجشين وديدا)، والإثروبولوجيا (كنود لينى شراوس)، وعدم النص (فرويد)، والاصحاح (أفريدو موركهايسر)» كما يقرب المسيرى منه (م ٣، ص ٣٤٧) ومع هذا، فهو يؤكد أن هذا الفصل ذو فائدة تصبغة من منظور هذه الموسوعة، بل وله فائدة تفسيرية أيضاً، وذلك دون أن يخبر ما أساس وفائدة هذا الفصل! ونحن ستعاس مع هؤلاء باصباحهم ملاحقة، فالأول - اس كموه - يسمى إلى الحضارة الإسلامية، حيث يشرح نغلاسه للمسلمين وكأنه الجديد في الحكمة يحمل طابع النماقة الإسلامية، مكتوب بلعة عربية فصيحة، ويعالج القضايا نفسها التي عالجها المسلمون آنذاك، مستخدماً مصطلحاتهم وتقسيمهم للمضامين

ويعنى المسيرى عن الثانى - إريست بلوخ - إفراد دور خاص لليهودى، كما أنه لم يتناول الموضوع اليهودى بكثير من الإفاضة والتفصيل، ويستشعر بحاطقاً معه، خاصة في عرصه أهم كتبه مبادئ الأمن، فهو «يحاول أن يولد ثنائية داخل النظام المعرفى لنادى (تجاوز من خلال المادة) حتى يحفظ مبرخ الثورة والأمن» إلا أنه يعود ويلاحظ أن بلوخ في كتابه روح اليوتوب يحصص فصلاً يسمى «رمر اليهود»، وهو من المعالآت النادرة التى كتبها بلوخ عن اليهود وتشير بعض فصول كتاب مبادئ الأمن إلى التراث الدينى اليهودى باعتباره أحد المصادر الروحية للفكر الطوباوى . ورغم نقد بلوخ للصهيونية هرزق؛ فإنه يقدم قراءة شديدة التحير بهذا الفكر الصهيونى، الذى يطالب بتأسيس دولة اششراكية يهودية تقوم بطرد الفلسطيين وتحقق الأمن والمعدالة لليهود . إن أحكام المسيرى على بلوخ توضع بحاطفه مع معكر يشارى ماركسى من جهة، لكنه سرعان ما يدين بحليبه من فكيره الإنسانى بتحيره لصالح اليهود

ويؤكد تشارل المسيري للجهود ولترجماتهم وفكره - الذي يصفه بأنه ليس يهودياً على رؤية الأساسية (رؤية المسيري) التي تقرأ هذه الجهود وفق نموذج الحلولة معكم تجميعة التعبير واضح عن اميلاء الفكر الحلولى على المجتمع العربي (م ٣، ص ٣٥٤)

يحرص المسيري في تناوبه لهؤلاء المعكرين على بيان موقف كل منهم من اليهودية والصهيونية، وهو جانب لا يتوقف أمامه ماحشو المسميه، الذين يكتفون بعرض النظريات الأنطولوجية والمعرفية لهؤلاء المفكرين فيلوسوف بلوخ معكم صهيوني (م ٣، ص ٣٥٢)، وفكر تجميعة ليس يهودياً (م ٣، ص ٣٥٤)، وموقف حنة لوست من الصهيونية قد تعبر ابتداءً من الأرمنييات وأحد شكلاً معادياً للصهيونية (م ٣، ص ٣٥٥)، ورغم موقف إيشا برلين المعلن الذي فهو يؤكد الصهيونية كل التأييد (م ٣، ص ٣٥٧)، كما أنه يشير إلى قضية يهودية سيمون فاي، التي رفضت العقيدة اليهودية بعد مرورها بتجربة صوفه مسجبه وهاجمت اليهودية بمراسة وسيت لها كل نقلتص المسيحية (م ٣، ص ٣٥٨)

يؤكد المسيري في ندوله لعلاسة من أعضاء الجماعات اليهودية أو المقدرة التعبيرية والتعبيرية لمصطلح «اللسة يهودية» أو حتى «فلاسة يهودا» ضعفه إلى أقصى درجة، ولذا فإنه يفضل استخدام مصطلح «العلاسة» من أعضاء الجماعات اليهودية حتى يتم نفسر أنساعهم الفلسفية للمخيلة بالعودة إلى التشكيلات الحضارية التي كانوا يعيشون في كنهها وهو يقسم هؤلاء العلاسة من منظور موضوع علمياتهم، فهناك من يتعامل مع اليهودية وبعض المشكلات الفلسفية لدرنطة بها، وهناك من يتعامل مع القضايا الفلسفية العامة وإن تعرض لفصايا يهودية بشكل عرضي ويرى أنه معكم من هؤلاء حين يحارل أن يتأمل عقله هذه - شاء أم أبى - يطبق المقولات الفلسفية السائدة في عصره على اليهودية

يتناول المسيري هؤلاء العلاسة، بدءاً من فيلون حتى تشومسكي، مروراً بموسى بن ميمون وإسبينور ورحسون وهوسرل وشيسوف وكالين ولوكاش وليفي

شراوس وماركوز. وبلا حظ أنه يوجد حلاسعة يهودية كان اهتمامهم باليهودية ضيقاً أو منعياً، أو كان تعبيراً عن موقف هلسى عام يتجذر باليهودية فى حد ذاتها. ولذا فإن إسهامهم الاسمى كان يصيب فى التار العام لفلسفة العربية ويمتد هؤلاء، وهم كل الفلاسعة من أعضاء الجماعات اليهودية، الذين اردوا على مسرى الحضارة العربية بعد يكون لبعض هؤلاء بعض الملاحظات أو المبررات المؤيدة للصهيونية أو المعادية لها أو لليهودية، ولكنها بظل ملاحظات عرضية إلا فى حالة كالى (م ٣، ص ٣٦٤) نذ: «مهر (أى المسيرى) دائم الربط بين كل مفهوف من هؤلاء والاتجاه الفلسفى الذى يتبنى إليه أو الوسط الحضارى الذى يحيا فيه» مهر يتحدث من «فيلون والأفلاطونية المحدثة، وموسى بن ميمون والفلسفة الإسلامية، وإسبينورا والعصائرية المادية، وبر جسون واللاعقلانية، وهوسرل والفينومينولوجيا، وشتيف والفلسفة المسيحية، وكالى والبرجماتية، ولوكاش وماركيور ولدركيه الجديد، ولبنى شراوس والبنيوية، وتشومسكى والثورة التوليديه

ويستطيع أن يلاحظ بسهولة ليس فقط تعاطف المسيرى مع فكر هؤلاء، ونقطة لإسهاماتهم، وإعلانه من شأنها، كما فى تأكيد على أنه جمع ظهور الرؤية العثمانية المادية للكون وترسبها، أصبح بإمكان أعضاء الجماعة الوظيفية أن يساهموا بنور أكثر فعالية ومباشرة فى عملية الإبداع الفلسفى. بل وأكثر من هذا: مهم الذين صاغوا الثورة الأستمولوجية المعاصرة فى الدوامات الإنسانية فهو يلاحظ تزايد اشترك أعضاء الجماعة لليهودية فى صياغة الفكر الفلسفى المسمى فى العرب (ماركس وفرويد)، ومخصوصاً فى فلسفة اللغة، وهو تيار يصل إلى ممتة فى فكر تشومسكى (الثورة التوليديه) وفكر دريدا (الفلسفة التفسيرية) ونحن نلاحظ استفادته من هؤلاء. كما يظهر فى الجزء الثانى من لىجلد الخامس وذلك وفقاً لرؤيته فى هذا الحضارة الغربية، سواء فى مرحلة تيس اليسار الجديد، أو مرحلة تأسيس الخطاب الإسلامى الجديد، حيث يظهر بعض مقولات هلاسعة للدرسة النقدية، وبالتحديد ماركيز

يبدأ المسيرى بناوره التاريخي للفلاسفة أعضاء الجماعات اليهودية من ميلون، الذي تلقى تعليمًا هيلينياً كاملاً، والذي لا يدكر شيئاً عن تعليمه اليهودي، والإشارة الوحيدة لتعلم اليهودي في أعماله بين مدى ضعف صلته به، والذي لا يمكن تصنيف فلسفته إلا على أنها فلسفة يومانية تسمى أساساً إلى التقاليد الأفلاطونية بعد حملاتها بالامدادات السرية، وتعد كتاباته إسقاطاً لكثير من القيم الهيلينية على التراث الديني اليهودي وليست مرجعاً لهما. وهو لم يترك أثرًا واضحاً في التطور اللاحق للفكر الديني اليهودي، في حين استمد منه الآباء للسيحيون استعادة بالغة، بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة ميلون هي «مسيحية جسدية» (م ٣، ص ٣٦٦، ٣٦٧) ويعدّ موسى بن ميمون القرطبي على أنه معكّر عربي إسلامي الحصار والفكر، يؤمن باليهودية وحصر في الجماعة اليهودية في إسبانيا الإسلامية. ويُفيض في عرض حياته وتحليل كتاباته، موضحاً أنها لم تترك أثرًا بين التقنين المسلمين، وإن كانت قد بعثت عن طريق حركة النوير اليهودية، بحيث تُعدّ النقط الأمسية التي اجتمع عندها دفعة التنوير، وأنها إطار مرجعي أساسي لليهودية الإصلاحية (م ٣، ص ٣٧٠)

ويُعطي إسميور مساحة أوسع في فخرين مثاليين عن بلروح إسميور والعقلانية المادية، وإسمورا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية (هي ١٤ صفحة) يعرض في الأولى رؤيته للزلة والطبعة، ورؤيته للإنسان، والرؤية للمعرفة، والرؤية النفسية، والرؤية الأخلاقية، والنظرية السياسية، وموقفه من الدين. كما يقارن بين وبينه وبينه وچاك درينا فهو «ميسوف عقلائي مادي من أهم فلاسفة الحضارة الغربية الحديثة، بن هو في تصورها (مع منشه، ويعلم درينا) ميسوف العمالية الأكبر، بعثت عنده الواحدة والكمونية العسفية نروتها، فقد ألقى كل الثنائيات التقليدية، وهو بهذا يعدّ لمقابل خايطر حه المسيري من ثنائية محالورة. وسعفه نظام مادي خال من أية رواسب دينية سوى المصطلح (م ٣، ص ٣٧٢) ويتوقف عند العلاقة بين إسميورا وبينشه، الذي ذكر أنه يعبر عن على نفسه في هذه نقاط في هميد إسميورا، وبين نقاط الالتقاء والاختلاف بينهما.

يقرب من صحفه كامله (عمودين) من صفحات الموسوعة (م ٣، ص ٣٧٩
٣٨٠)، وهو ما يوضح اهتمام المسيرى الكبير بعلمه يشيه، الذى يُطلق عليه
«فيلسوف العلمانية الأكبر»

وعرى المسيرى أن رؤية إسبينورا الفلسفية حلولية متعرفة تضرب بجذورها فى
العبثية اللورينانية (م ٣، ص ٣٨٢)، فهو يقف على بديه مسلم طويل من المثقفين
العربيين العلمانيين ذوي الجذور اليهودية، الذين يقعون على هامش الحضارة ولا
يشعرون بأية قنامة نحو أى شىء. وانهم فى محيل المسيرى لعلمه إسبينورا الذى
كان - كما يعلم - ضد اليهود وهجم اليهودية، ما أدى إلى أن يعتبره البعض ضد
الصهيونية. ولكن - كما يقول المسيرى - يأتنا أن مفهوم الشعب العصى المنرد هو
أساس لكل من معتادة اليهود والصهيونية. وينتمى إسبينورا إلى هذا النمط، فعلاؤه
الشديد لليهود أدى به إلى طرح اقتراح صهيوى

يؤول المسيرى أقوال إسبينور لتوصيح أن «المشروع الصهيوى تنبع حرمى
للمشروع الإسيتورى. ذلك أن الصهيونية تعلمت» اليهودية و«طهرتها» من
العبثيات والتناقضات والعلاب الأخلصة، ووجدت بين الخالى والمخلوق والطبيعة،
بحيث لا يمكن فصل بعض هذه الأشياء عن الآخر، تماماً مثلما وجد إسبينورا بين
الإله والإنسان والطبيعة فى إطار واحدته الكوبه المادية. لهذا؛ فقد أقيم من
إسرائيل مراسم عودة إسبينور إلى حظيرة الذين مرة أخرى، وبحسن ميلاده
وذكري بشر مؤلفاته، ويوجد معهد متخصص بدراسة كتبه

إن وسيلة المسيرى فى فهم وتفسير فلسفه إسبينور - هذا الفهم والتفسير الذى لا
تلقى فيه معه - هو ملء بعض المراتب الموجودة بين السطور والكلمات وبين الدال
والمدبوع من خلال معرفته برؤية إسبينورا؛ الذى طرح فى تفسيره اقتراحاً صهيوياً
فى قوله - الذى لم يحدد له المسيرى مصدره - رغم أهمية ذلك الشديدة - والنص
الذى يستشهد به هو قوله «إننى لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه لو لم تكن مبادئ
عقيدتهم [أى اليهود] قد أضعت عقوبهم، لو سحبت الفرصة وسط التعيرات التى
تعرض لها أحوال البشر بسهولة، هذا ينشئون محبتهم من حديد، وقد يحتارهم

الإله مرة ثانية» (المسيحي، م ٢٠، ص ٢٨٤) ربما يفيد تحليل النص واللغة المترجم إليها في معرفة السياق الذي علينا أن نقرأ فيه كلمات إسمير

ويطبق ذلك على تحليله لفلسفة برجسون، الذي يمكن بوصف عالمه - كما كتب المسيحي - بأنه مثل معظم الأيديولوجيات العمالية، يحاول أن يرد العالم بأسره إلى مبدأ واحد، وهو في حقيقته مبدأ التطور المادي. وثأنه شأن متشبه ووليام جيمس؛ إذ يحاول أن يحمي هذا العالم الميت المعلق بأن يجعله كياناً تطورياً عضوياً مصحفاً بالحياة التي تنبعث من داخله وتحركه، وهي سبب نموه. ويسعدت عن البعد اليهودي في فلسفة برجسون، الذي كان يذهب إلى أن اليهودية دينه معلقة من وهي منحصر مغلق، وأنها دين ساكن استاتيكي جامد، أحلافه معلقة، تحمل الفرد على الإخلاص مشكك عربري للمجاعة، على عكس الكاثوليكية، فهي دينه عالمية تتجاوز اليهودية. والمسيح في نظره أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ. وبرجسون عند المسيحي أقرب إلى إسمير منه إلى اليهودية الحاخامية، فكلاهما يهاجم حمود اليهودية لكنه يلور في إطار وحدة الوجود (الروحانية والمادية) وفي هذه التوضيح كثير من التبسيط والعمومية التي تلغى العروق بين مبدأ التطور المادي والتطور الخلاق عند برجسون، وبين من يهاجم المادية الآكية في عصره، وبين وحدة الوجود المادية مما يستلزم ربط فلسفة برجسون بـ يقابلها مثل فلسفة نيتشه، فكلاهما فلسفة حياة، لكن الاختلاف بين حياة إرادة المرء النيتشوية والروح الخلاقة البرجسونية يجعلنا نميل إلى بيان التمايز بينهما مع - بل قبل - بيان الاتفاق

وبعد أن يتناول المسيحي إدموند هوسرل والفيزيوسير لوجي يتوجه إلى البعد اليهودي في فلسفته. هنا أيضاً يظهر أن البعد الداتي هو أساس التفسير، فالمسيحي يرى في فكر هوسرل مرعة حلوليه كمويه وحديه (روحية مادية)، لكن مصنفها ليس بالضرورة - فيما يقول - يهودية، ففكره امتداد للتحليلات الخولية الكمويه المادية الروحية في العرب منذ عصر النهضة ومع هذا فهو بضعف (وإن كان يجد) أن ثمة تشابهاً سببياً حقيقياً بين محاولة تأسيس الحقيقة على أسس محاور الدات الفردية والموضوع، وصولاً إلى نقطة الواقع باعتباره ظاهرة حالمة

داخل الوعي الجمعي من جهة، ومفهوم اللاه في أسفار موسى الخمسة^١ ومع
هذا، يرى المسيري أن الخليليت عن يهودية هوسرل حديث لا طائل من ورائه،
فقد تنصّر في مطلع شبابه، فهو ليس يهودياً حتى من الناحية الشكلية^٢ وبسبب
أن كل الدراسات حول مسعة هوسرل توضح أنها لم تسطع التحصن تماماً من
النتائج التي حاولت تجاوزها

ويتناول ليف شستوف (١٨٦٦-١٩٣٨) والفلسفة المسيحية وهو فيلسوف لا
حضوراً موعلاً له في تاريخ الفلسفة، يُذكر في التاريخ للفلسفة الروسية، و"يُنظر إليه
من منظور مسيحي أو وجردي يصعب تصنيفه باعتباره يهودياً حاشياً كما يقول
المسيري بل إن المفكرين اليهود الذين يشير إليهم في كتاباته مثل إسبورا لا
يظهرون باعتبارهم بهرناً، وإنما باعتبارهم ممثلين لتزعة التأمل العقلي والسرعة
العلمية الهيدية في الحضارة العرصة^٣ وعنده دلالة أن شستوف، شأنه شأن يور،
لم يثر الريبة في الفكر اللبني اليهودي، ولكنه ترك أثراً في مفكرين مسيحيين-أو
دوي أصول مسيحية- مثل ألبير كلسي ويوديانيف

ومقابل شستوف الوجودي الذي لا يُذكر إلا في تاريخ الفلسفة الروسية، فإن
هوراس كالي (١٨٨٢-١٩٧٤) البرجماني، الذي لا يتوقف أمامه الباحث في
تاريخ الفلسفة، يُذكر في الفلسفة الأمريكية، وهو مفكر قروي وفيلسوف برجماني
أمريكي يهودي صهيوني، وأحد تلاميذ وليام جيمس وهو يلاحظ في كتابه
المثاليون في ملق العلاقة الوجدانية الوثيقة بين إسرائيل والولايات المتحدة، بل
والتشابه البيوي بينهما فهو يزكّد في بدايه كتابه أن كلاً من إعلان استقلال
إسرائيل وإعلان استقلال الولايات المتحدة يعبر عن مسيرة الإنسان نحو حرية
ومحو المزيد من السدم^٤ ويرى المسيري أنه محق تماماً في رصد التشابه بين
البرجمانية والصهيونية؛ فكلتااه مصدر عن فكرة الطغيان السائل الكوي، وعن
الإنسان الطغي الذي يصبح جزءاً مستقلاً يتوحد بهذه السيرة؛ فقط كل الخلود
الناريجية والفرم للطفة وأي شكل من أشكال النحاورة ولا يبقى سوى البقاء
كهفف نهائي، والموه كالية لتحفي هذا البقاء^٥ (٣م، ص ٣٩٢) ويشير المسيري

إلى تأكيد كالتس أنه لا يوجد شعب عربي، وإنما توجد شعوب متحدثة بالعربية، وأن ما يسمى بالعربية إن هو إلا رد فعل للهبة الصهيونية!

ويؤسس كالتس حق اليهود في فلسطين على أمس برجماتية واسحة، هي ذاتهم للطبقة؛ إذ يقول: «إن هذا الحق يستند إلى الشعور القوي الجارف لدى اليهود بكونهم إسرائيل في حياتهم، كما يستند إلى خوف اليهود الذاتي من أن هتار قد يجمع في أي مكان. وبسبب هذه الحالة الشعورية تصبح فلسطين من حق اليهود وليس العرب». وهذه حالة شعورية ذات قيمة نقدية فورية! ويصف «السيوري كالتس» باعتباره من صهاينة «النيامبور النوحيين»، فهو يرى أن للصهيونية تبع من الإيمان بالاعتمادية الحضارية، «فالحركة الصهيونية يمررته تأكيد على ولاء اليهود الأمريكيين لقيمهم الحضارية اليهودية، وهو ما يجعلهم لا يدورون تماماً في التيار الرئيسي لحضارتهم الأمريكية، ولكنهم مع هذا جرد منه، ويقومون بتعدية هذا التيار بمناحصر جديده عليه» (م، ٣، ص ٣٩٥).

وهي تناول «السيوري» جورج لوكاش و«الركسية» الجديدة، بعد أن يعرض لحياته ومؤلفاته وفلسفته، يعرض لوجه إلهيه من اعتقاداته؛ فهو يشرع بوقية «عانية» تاريخ، ويحوّل ماركس إلى موهج، ومن ثم يضعه فوق النقد، كما أن رؤيته للمعرفة بحسبه «عد وود» عدم الاكتراث الساسي بأساس فلسفي، كما أنهم بالعالية الكاملة، بل وبالشيحية «الخلاصة» أنه إذا كانت نعمة حلولية في فكر لوكاش؛ فهي حلولية كمومية علمانية مادية، لا تختلف كثيراً عن أية منظومة فكرية هيجية يحاول أن ترى عمليات العقل المطلق في التاريخ والمادة (م، ٣، ص ٣٩٨).

ويلعب «السيوري» الانتباه في سياق بيان جهود كلود ليفي شتراوس - إلى أنه لديهم فكرة وظهور ما بعد الحداثة لا بد من فهم الفكر البنيوي (في صياغة العربي) باعتباره تحليلاً لإشكالات العلمانية الشاملة، والنأرجح بين التمرکز حول الذات والتمرکز حول الموضوع. ويعرض اعتراضات دعاء الانجاء الإنساني الهيوماني التاريخي على البنيوية، وتحفظات أنصار ما بعد الحداثة عليها وعلى مفهوم البنية. ويشير إلى ظاهرة ذات دلالة عميقة من وجهة نظره، وهي أنه بينما يتهم البنيويون البنيوية

بأنها معادية للإنسان، يتهمها أنصار ما بعد الحداثة بأنها مثل الوجودية متمركزة حول الإنسان ويقهت المسمى إلى أن لهذا التناقض المظهرى يدل على تصاعد ممثل العداء للإنسان واختلاطه الكمونية في الفلسفة العرسية، فما كان معادياً للإنسان، منطوقاً في عدائه في الخمسينيات والستينيات، أصبح هو ذاته متمركزاً حول الإنسان، منطوقاً في مركزه في الثمانينيات ٤١ (م ٣، ص ٤٠٣)

وبعد أن يوجر تحفظات أنصار ما بعد الحداثة يتوجه إلى يهودية لى شتراوس وقد رد شتراوس أصول فكره ومهجه إلى ثلاثة مصادر، اليهودية ليست أحدها وإن كان إدوارد ليش - أحد تلاميذه - قد حاول تطبيق طريقته في التحليل الأسطوري على اليهودية، إلا أنه (أي شتراوس) أبدى عدم اهتمامه بالديانات ككل، إلا من حيث اعتبارها موضوعاً إثنولوجياً وهو يطرح مقابل الفكر الدينى سقته العقلاني المادى الصادم الخالص ومع هذا؛ فانسيري يعرض رأى البعض القائل بأن نقولات الديني والإثني اليهودية بركت أثرها الواضح في مقولات شتراوس التحليلية العلمية غالبية ليست شيئاً حارجياً، وإنما هي مستقرة في الذات الجمعية، وهي لا تختلف كثيراً عن عبور اسم موسى الخمسة للإله، فهو إله متجول في مواقع المادى والأفراد، ولكنه حال في الشعب بأسره وفي العقل الجسمي الإسرائيلي وهو الذى يوجهه ويوجهه تاريخه، فمما كما نعمل البية عند البيوس والملايين الجدد وأن مقولة الشائيات المتعددية تعود إلى التعارض الثنائي الذى يعيشه كل يهودى، أى ثنائية اليهود/الأغيار وأن الثنائية في حالة شتراوس كانت أكثر عمقاً وأن اشتعاله بالأنثروبولوجيا هو هي ذاته تعبير عن يهودية، فالأنثروبولوجى يشبه اليهودى الثاقه وأن الأنثروبولوجى يعلى ولاه للبدائى على حساب الحضارى، وللهاشمى على حساب المكرى، لذا؛ فهو عنصر من عناصر التمكيت والتقويض في العالم، فهو من دعاة الاستنارة المظلمة والهرميوطيقا المهرطقة، واليهودى لا يختلف عن ذلك كثيراً والحقيقة أن هذه الأوصاف الأخيرة خاصة بفلسيرى، مما يش بأنها آراء وانتقادات له ومع هذا؛ فهي في واقع الأمر ليست مقصورة على اليهودى وهو يصنف فلسفته والبيوت ككل بأنها شكل من

اشكال وحلة الوجود ابداعية، وأن هذه الحلولية الشاملة موعة حلقة في الحضرة القرية الحديثة (م ٣، ص ٤٠٥). وإذا كانت البيوت عند البعض - رغم صعوبة ذلك منهجاً في المعرفة ودراسته الظواهر، فهل يمكن وصف المنهج بأنه شكل من أشكال وحلة الوجود المادية؟

ويتخذ تناول اليسرى لنفسه هيرت ماركيز خصوصية من وجهة نظره، فهو ديلوف وسباصي ملوكسي وهضو في مدرسة فرانكفورت - وأهم المفاهيم التي طورها فكرة الإنسان ذي اليبعد الواحد - وهو إنسان للمجتمعات الحديثة الذي تم احواؤه تماماً، وتم تحليق وعباته وتطلعاته من قبل مؤسسات المجتمع، حتى استبطن قيمة كانه، وأصبح يرى أن الهدف من الوجود تعظيم الاستهلاك والإنتاج والاختيار بين السلع المختلفة. وهو صيف ماركيز للإنسان ذي اليبعد الواحد هو سق واحدي معلق، ولذا؛ فإنه يحاول أن يمتح النسق - وواضح التشابه بين طرح ماركيز وطرح اليسرى في هذه النقطة - لذا فهو لا يوجه إليه ملاحظات - مثلاً - بفعل مع صيرته - ونجد بعض السررات لمواقفه، على العكس مما فعله محمود أمين العالم في كتابه عن ماركيز - أو فلسفة الطريق المسدود - حيث يشقده بشدة فماركيز عند اليسرى ليس له اهتمام خاص بالموضوع اليهودي، وإن كان أيد إسرائيل عام ١٩٦٧ في هجومها على الدول العربية ما عدا أن ذلك دعاء عن النفس يرى اليسرى أن من العسير أن نحشر على اليبعد اليهودي في فكره، فهو مفكر متأثر بالتقاليد الألمانية في الفلسفة، خاصة هيجل وماركس - أما موقعه من إسرائيل فهو موقف سياسي يسم من جهل شديد، وربما من استهاريه شحصة لا علاقة له بالية العميقة الكامنة لفكره الفلسفي

يعطى اليسرى مساحة واسعة لتعقيب عن عموم نشوعسكي والثورة الثوريدي (عشر صفحات)، وينتقل الأفكار المحورية في السس المعكري بديه البية السطحية والبية العميقة، والمحو العاني - موضحاً أن النظام المعرفي عند شومسكي يستند إلى نشاة الإنسان والطعة، وإلى الإيمان بأن البشر محذرون عن كل من الحيوانات والآلات، وأن هذا الاختلاف هو أساس كرامة الإنسان وأخوة

البشر، ويرى المسحري أن هذا الإيمان باستقلالية العقل عن البيئة المحيطة به وإبداعه، هو أساس مجرمه عن الفلسفة الوضعية والتجريبية، فهي السمات لا تكتسب بالتجربة العميقة وفي هذا الإطار يعارض تشومسكي الرؤية الهوبرية الداروينية اليتشوية ومطابق القوم الصماء ويعدّ عر من النظومات المختلفة (العرفية واللغوية والأخلاقية والسباسبية) عد تشومسكي يوقع عند بعض التناقضات العميقة في فكره؛ فهو موضوع ملتزم بالعدم والتكثوثوجيب، وهو يؤمن بأن عقل الإنسان حر بسبب الأنساق الكامنة فيه، لكنه يعود ويرى أنها قير نامج «وأشهره» وهو يصف بشده عد الرأسمالية والسوق الحرة باسم الدواع عن حرية، ويتعاطف مع التخطيط العقلاني مدى بعض ضرورة اكتشاف القواعد وتطبيقها، كما يرى المزيد من الترشيد! (م ٣، ص ٤١٣)

ويلاحظ فيما يصل بالقضية الفلسطينية أن تشومسكي ليست له آراء معلنة من اليهودية واليهود، ولكن موقعه من الصهيونية يتسم بوع من لأردواجية واللاتاريحية، وأن موقعه من إسرائيل يسم بالرؤية النقدية الصارمه، فهو يقبل حق تقرير المصير للفلسطين في الضفة والقطاع، ويملك جهداً غير هادي في كشف السياسات الحدودية والتوسعية والعنصرية من جانب إسرائيل وعملاتها للولايات المتحدة، وقد وقف ضد اتفاق أوسلو وبشر المسحري إلى أن تشومسكي رغم أصوله اليهودية الإثنية الواضحة فإنه نادراً ما يُذكر في المؤسوعات والمراجع الصهيونية باعتباره فيلسوفاً أو عالماً لغوياً يهودياً، ويتساءل بصلددك هل اتحاد معكر يهودي موصفاً معادياً من الصهيونية أو من بعض جوانبها أو من إسرائيل يُسقط يهوديته؟ يبدو لنا أن هذا السؤال جناه؛ إجابته على الكائنات اليهودية، سواء في تناولها للملاسة اليهود أو في صمتها عن ماول أعمالهم

ويهمنا قبل لانهاء من هذه الفقرة أن نلقى بعض ملاحظات التي يمكن أن تُضاف إلى ما أشرنا إليه في السياق

أولها أننا بإزاء ماول مريمي للملاسة من أعضاء الجماعات اليهودية مد هيلون حني تشومسكي، كما يتضح من ناوان المسحري في القسم الذي خصه

لهم، ومن الممكن أن يضاف إلى هؤلاء شخصيات أخرى تناولها المسيرى من الموسوعة أيضاً ولكن في سياق آخر، مثل مارتن بوير وإيمانويل ليهاس وهرمان كوهين، وكذلك بعض من تناولهم تحت عنوان المفكرين وعلماء نفس واجتماع من الجماعة اليهودية.

ثانياً أن ساول المسيرى هؤلاء الفلاسفة يأتي في سياق رؤيته للحلوية الكموية الواحدة؛ فهم عادةً من حزمة الرؤية الحلوية العلمانية (م ٣، ص ٢٦٥)، التي ينص هرونها عند إسبينورا (م ٣، ص ٢٧٢)، على حلولة متطرفة (م ٣، ص ٢٨٢)، كما أن هناك تركة حلوية كموية واحدة في فكر هوسرل (م ٣، ص ٣٩٠)، وإن كانت تركة حلوية في فكر لوكاش فهي حلوية كموية علمانية مادية (م ٣، ص ٣٩٨)، ويمكن وصف الفلسفة ليعي شتراوس بأنها شكل من أشكال وحدة الوجود المادية والحلولة الشاملة (م ٣، ص ٤٥٠).

ثالثاً تأثر معظم هؤلاء الفلاسفة، مثل فرويد وأينشتاين وبرجسون، بإسبينورا (م ٣، ص ٣٧٩)، وسُرت إليهم الفلسفة النشورية حتى قبل ظهور بيتشه، وبرجسون شأنه شأن بيتشه (م ٣، ص ٣٧٥)، وحيث ظهر بيتشه - الذي أعلن موت الإله - تلبس النشورية المفكرين اليهود في أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ كانت الحلوية اليهودية قد توصلت إلى النشورية قبل بيتشه - على حد قول -حنا همام- (م ٣، ص ٣٤٦).

رابعاً يحرص المسيرى في ختام تحليله لجهود هؤلاء الفلاسفة على بيان النقص اليهودي في فلسفاتهم، أو على الأقل الإشارة إليه، وفي حالات عديدة يحرم على عيه بعد ذلك أو تأكيده، كما في موقفه من إرنست بروج الذي يذكر أنه لا يورد دوراً خاصاً لليهودي، ثم يؤكد على صهيويته (م ٣، ص ٣٥٢) ويرى أن فكر ولتر نجاسين ليس يهودياً، وإنما هو تعبير واضح عن استيلاء الفكر الحلولي على مجتمع العربي (م ٣، ص ٣٥٤) وموقف حنا إرنست من الصهيونية تغير من الأربعينيات وأحد شكلاً معادياً للصهيونية (م ٣، ص ٣٥٥) وإشياً برلين يؤيد الصهيونية كل التأييد كما يخصص المسيرى عدة صفحات لتناول إسبينورا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية (م ٣، ص ٣٨٠ - ٣٨٤) وبرجسون رغم إعجابه

الشديد بالكاثوليكية، إلا أنه لم يتخذ الخطوات النهائية للانضمام للكنيسة وقبول التعميد، وهو أقرب إلى إسبوزاسه إلى اليهودية الإصحائية (م ٣، ص ٣٨٨) وهناك علاقة واضحة بين فلسفة هوسرل في تأسيس الحقيقه على الذات وبين مفهوم لاله في أسفار موسى الخمسه، ومع هذا فقد تصرَّ هوسرل في مطلع شبابه، فهو ليس يهودياً حتى من الناحية الشكلية (م ٣، ص ٣٩٠) ويمكن تصف كاس باعتبارها من صهيبة الدياسيورا التوطييين (م ٣، ص ٣٩٥) وماركيزور ليس له اهتمام خاص بالفلسفه اليهودي (م ٣، ص ٤٠٧)

خلاصاً يتضح مما سبق أن قراءة لسيرى لهؤلاء الفلاسفة قراءة تاريخية، عارضة محلله، وقراءة سجالية فهو مع حرصه على الإشارة إلى البعد اليهودي في فلسفاتهم ثم تأكيده لوجهه، يتوقف عند حضور هذا الفيلسوف أو ذلك في المصادر والكتابات اليهودية انطلاقاً من قبوله أو رفضه لتعقيده أو الهوية اليهودية، ويناقش معهم هذه المصادر من الملامحه التي يعرض لهم فهو يشير قضية يهودية سيمون هاي، فقد ورد اسمها في كل من الموسوعه اليهودية ودليل بلاكويل للثقافات اليهودية باعتبارها كاتبة يهودية، مع أنها رفضت اليهودية وهاجمتها (م ٣، ص ٣٥٨) وتقول الموسوعة اليهودية أن شيسوف كان يهودياً ومسيحياً في ال، وهو يصيب أقل ما يوصف به أنه غريب للعنايه (م ٣، ص ٣٩١) واسم هوسرل لم يرد في كثير من الموسوعات التي تحدثت عن الشعاعه اليهودية، وإن كان قد ورد في بعض منها مثل الموسوعه اليهودية (م ٣، ص ٣٩٠) ومما يجسو ذكره أن تشو مسكن، رغم أصوله اليهودية الإثنية لم يصحح، إلا أنه نادراً ما يذكر في الموسوعات والمراجع اليهودية باعتباره فيسوفاً أو عالماً لعرباً يهودياً (م ٣، ص ٤٧١)

وهنا يتساءل مع القارئ إذا كانت أعمال الفلاسفة لا تتناول موضوع اليهود واليهودية إلا عرصاً، وإذا كانت تصب في التحري العام ليدار الفلسفة الغربية، فكيف تتم تعاملنا معهم من منطلق نصص فلسفاتهم لأسس اليهودية - اقتراباً أو ابتعاداً عنها؟

١٠. تناول النقدي، نهتشة هيستوف العلمانية واليهودية والنزوية

إذا انتقل من تناول التاريخي لعلامته من أعضاء الجماعات اليهودية إلى ادرك النقدي بمسيرى من الفلسفة؛ فإننا نجد أن أوضح ما يميز هذا الموقف هو مناوله لعلمسة بيتشه وبيان تأثيرها على علامته الجماعات اليهودية وعلاقتها البيرية بالنزوية والصهيوية وهو لا يكتفى بأن يخصص لفلسفة بيتشه واليشوية فعراف خاصة، بل يتكرر عنده لآراء ستشه ونقله لها عنى اسناد صفحات مجدلات الموسوعة

وعنى الرغم من تميزه فلسفة بيتشه عن اليشوية^٩، إلا أن بيتشه يبدو وكأنه حصص المسيرى الأساسى وعلوه الأول. فإذا كان بيتشه يعبر عدو المسيح، فإنه يظهر فى الموسوعة وكأنه عدو صاحبها الأساسى، حيث تبدو لنا كتلتة عنه، كأنها رمى الجماعات فى رجم إبليس^{١٠} ولم لا؟ أليس بيتشه هو فيلسوف اسادية، اللاعقلانية، والسيولة الشاملة. - فيسوف العلمانية والعدمية، لاكر^{١١}؟ .

يحمل المسيرى بيتشه واليشوية كل خطايا الحضارة العربية، وكل مأسى البشيرة وشروها ولا أخلاقياتها. فهو تعبير عن الخلوثة والعلمانية، وتسرى كتاباته وأفكاره وعيالاته فى الحياة اليهودية وكتابات أعضاء الجماعات اليهودية - أدبائها ومعكرها، وعلمائها، وفلاسفتها، وقادتها، وحركاتها لاجتماعه والعبس والسياسية وفلسفته أساس النازية، ومرتبط بالصهيوية ارتباطاً وثيقاً إذ تمدها بالإطار المرجعى، وهى مثلة فى الفكر اليهودى حتى قيل أن يحط ستشه حرماً واحداً، وهناك الكثير من اليشويين من لم يقرأ أو سمعه واحدة من أعمال بيتشه، والخطاب الإمبريالى منذ لحظة ظهوره فى القرن السابع عشر كان خطاباً ييشوياً!

نقد رجب بيتشه بالعدمية رائراً قائماً فى وسطنا، فى عصر الحديث الذى وأعلن فلسفه القمه والشجاعة التى لا تعرف الضمك ولا اليكاه ولا تكثرت المضعاء، حيث لا دات ولا موضوع، ولا حلال ولا حرام، إنما هلك فقط صراع بين قوى مظلمة ظالمة يُحسم بطرقه مادية طبيعية فى إطار فلسفة القوة لا يوجد لعه تواصلية؛ إذ أن إرادة القوة هى التى تربط السبب بالنتيجة، وتصبح هى مبدأ

التحاشك أو السيولة في العالم ومصدر نفس واللامعنى وعلمه في فلسفه
 ألوية حنية «مادية» والعمانية الشاملة كما يصورها المسيرى . فإرافه الفقه عند بيتشه تمثل
 المطلق العلماني (م ١، ص ٢٧٢) وهو أيضاً مفسوف عصر الشيوة وهو من
 واقع الأمر فيلسوف نهاية الحداثة، أي ما بعد الحداثة، فبعد أدرك بشاوب نظره أن
 الحقيقة الكلية المادية - التي بشر بها دعوة الأسارة (المضيئة) والتحديث والتطلعية
 المادية - مرتبطة بالمجور والميتافيزيقا، وأنه لا يمكنها أن تحصل عنهما (م ١،
 ص ٢٩٠)

يسون مسيرى فلسفة بيتشه واليشوية في مباحثات متعددة داخل الموسوعة،
 ويستعلم فلسفه، ويربطها بالمادج التفسيرية الثلاثة لعمه (الحلوله والعلمانية
 الشامة والجماعة الوظيفية)، وكذلك في المفاهيم التي عمده بنا رؤيته المسمية
 العامة - بقصد رؤية المسيرى - كالترجمة الجسية والواحدية المادية الكرية،
 وشحوب الإله والإنسان الطبيعي واليولة الشاملة وغيرها . وهذا هو السياق
 الأول كما حدد بنا تفصيلها في أعمال أعضاء الجماعات اليهودية، من أدباء
 ومفكرين وملازمة ورجل أعمال وقادة، وكذلك في الحركات اليهودية
 المختلفة، السياسية والاجتماعية والدينية . ويمثل ذلك السياق الثاني الذي يظهر
 لنا توظيف المسيرى للأفكار اليشوية، وبعبارة لها في نفس الوقت، مما يجعله
 وهذا هو السياق الثالث - يبرر علاقات تشابه بسويه بين اليتسوية من جانب
 والنازية والصهوية وما بعد الحداثة التي سمحخص لها ولوقت مسيرى عنها
 بفترة التالية . من جانب آخر أما الآن، فإن علينا أن نحلل المباحثات الثلاثة
 بفلسفة بيتشه واليشوية في موسوعة المسيرى

١ - بيتشه واليتسوية في عداد المسيرى التفسيرية ومفاهيمه الفلسفية

لا شك في أن أعده المادج التفسيرية التي يقدمها لنا المسيرى في المجلد الأول
 نعمه مدونه لليهود واليهودية والصهوية تظهر في الحلولية - أو الرؤية الواحدة
 الكمومية، محاسن الرؤية الثنائية المتجاورة -، وهي تفسيره لتفكرى والمفاهيم
 والفلسفات التي قدمها أعضاء الجماعات اليهودية، والعمانية الشامة التي ميرت

الفكر العربي وعط حصاره العربية داخلها النيشوية كمصير ومكون جوهرى وأيضاً
الجماعة الوطنية

(١) في حديثه عن السياق الحصارى الألمانى للإبادة (فى الجزء الرابع من المجلد
الثانى) يرى المسيرى أن المثالية ربطت المرء بالملطق، وأن الحلولى الأمانيه وصلت
إلى ممتهما فى منظومه هيجل الشامله التى تساوى بين المخلص والرمسى، ثم يبلع
الحلول منهاده فى فلسفه يشبه وفلسفات الحياة.

يؤكد المسيرى أن، لإبادة وتفكيك الإنسان مكتوبة كامنة فى الحصاره العربيه
الحديثة، ويوضح ذلك على النحو التالى أن النازية سبقت ظهور ما بعد الحداثة
بعده أجيال، إلا أن كثير آ من العناصر التى أدت إلى ظهور ما بعد الحداثة كانت قد
تشكلت وتبلورت، وكانت الفلسفة العربيه قد دخلت عصر السيولة، فليس من
ميل الصبغة مما يرى المسيرى أن هايدجر من عته النيشوية، والذى خرجت ما
بعد الحداثة من تحت عبائه، قد أيد النازية بلا تحفظ وكان النازيون يعتبرونه
فيلسوفهم بهذا المعنى يمكن القول إن الحضارة العربيه الحديثه هى عهد للمسيرى
- يعبر عن التراجع التدرجى والمستمر للفلسفة الإنسانية الهيومانية، والتضام
المستمر، والمطرد للحلوليه الكمويه لماديه التى تهتمش الإنسان ومظوماته، المعريه
والأخلاقية (م ٢، ص ٤٠٠ ٤٠٢) وفى عرصه لعموميه العصورية يرى أن الإطرد
الذى تلوح فى فلكه هو المرجعية المادية الكاملة والحلولية العضويه، فنصبح الأمة
مرجع ذاتها، ونصبح هى ذاتها مصدر شرعيتها، ونصبح إرادتها مصدر وحدتها
ونعاسكها، تماماً كما أن إرادة القرة فى المنظومة النيشوية هى مصدر نعاسك الفرد
وخطته وهويته (م ٢، ص ٩١)

و حين يكتب المسيرى عن أثر الحسيدية بحلوليتها المنطوقه فى الوجدان اليهودى
للعاصر يعرض عبادة النيشويه - لقد كان فرويد مهتماً بالحسيدية الفسلفة، ومن هنا
كانت نظرياته فى الجنس وقى علاقة الباطن بالكون - وكان أدب كافكا أيضاً متأثراً
بالحسيدية - ويظهر تأثيرها واضحاً تماماً فى أعمال مارتى بوبر وفلسفته التى توصف
بأنها حسيدية جديدة، لأن الإله - حسب هذه الفلسفة - لا يحل^٢ فى مخلوقاته

ويؤثر فيها وحسب، بل إنه مخلوقاته تؤثر فيه بدورها، ولذا، يكسب كل فعل - مهما تنسب - دلالة كروية - كل هذا يؤدي إلى إمكانية الحديث عن جو يشوى عام في أوروبا يتصاعد مع معدلات العلمة ويأكل المنظومات الدينية، المختلطة، الأمر الذي يؤدي إلى تصاعد معدلات الحلولية، إلى أن تصل إلى وحدة الوجود الروحية والمادية والواحدية الكروية (م ٥، ص ٣٦٨)

لقد مراد برور للفكرين اليهود في الحضارة العربية مع تزايد حدوديتها وعلبيتها في مرحلة الحلولية بدون إله - وحيما ظهر بيتشه، الذي أعلن موت الإله، تلبث البيشورية للفكرين اليهود في أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ كانت الحلولية قد بوصلت إلى البيشورية قبل بيتشه (م ٤، ص ٣٤٦) - وما لا شك فيه أن غربة المنهج اليهودي عن محمده عمقت اغترابه وموقفه القلبي والعلمي.

وحين يتحدث عن حركة الفرائكية (سنة إلى جيكون فرانك) التي تعود إلى ١٧٥٩، منظومها الحلولية التي يصل فيها الحلول إلى متناه؛ إذ يحل الإله في المادة ويموت، ويصبح وحدة الوجود مادية كاملة، المادة فيها معدسة تماماً، والإنسان فيها إله، ويسارى فيها الخير والشر، والوجود والعدم - يوضح أنها أكثر حداثة وجذرية من منظومة بيتشه (م ٥، ص ٣٠٨)

ب) يوضح المسيرى في مدخل «الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية والمحرمات اليهودية» أن الرؤية المعرفية الإمبريالية والتشكيل الاستعماري العربي أثراً واضحاً في أعفاه الجماعات اليهودية، ويضع هذا في فكر نيشه الذي اكتسح كثيراً من الفكرين اليهود في القرن التاسع عشر (م ٣، ص ٤١)

يربط المسيرى بين العلمانية والبيشورية. والمطلق العلماني عنده يأخذ أشكالاً كثيرة، ولكنه في التحليل النهائي هو الطبيعة، التي يشير إليها عادة بـ «الطبعة/ المادة» هو «اليد الخفية» عند آدم مسميث، و«المتعة» عند بتنام، و«وسائل الإنتاج» عند ماركس، و«الحس» عند هرويد، و«إرادة القوة» عند متشه، و«قانون السماء» عند داروين، و«الظفرة الخيونية» عند برجنسون، و«الروح المطلق» عند هيجل (م ١، ص ٢٧٢) وتكرر للمنظومة العلمانية الإمبريالية الأخر،

وهذا ما يوضح في السرعة النيتشوية القوية في الفكر الصهيوني. يربط المسيري الرؤية للعربية العلمانية الإمبريالية بالصهيونية وبالسرعة النيتشوية (م ٦، ص ٦٦) فهي (النيتشوية) من مصادر العلمانية للفكر الصهيوني، حيث يتخذ اليهود كأمة منموحة (سوير أمة) المعنف ألية حتمية لقاء، يرفض أخلاق الضعفاء (الدينية)، واعتماد إرداة القوة باعتبارها للطلو الأخلاق الوحيدي. يعبّر المسيري في التصوف اليهودي بين تصوف توحيدي، وآخر حلولي يصلو عن الإيمان بالواحدية الكونية، حيث بحث، الإله في الطبيعة والإنسان والتاريخ ويتوحد معها، وهو في أشكاله، لخطرة شكل من أشكال العلمنة، ونلمح فيه ملامح سوريمان نيتشه الذي لا يؤمن إلا بإرادة القوة ويتجاوز أخلاق الضعفاء (م ٤، ص ١٦٤).

إن نيتشه هو فيلسوف العلمانية الأكبر عند المسيري، كما يؤكد على ذلك دائماً، فهو حين يتناول إسمينورا والعقلانية الداخلية يؤكد أنه - مع نيتشه ويعدّه قريباً - فيلسوف العلمانية الأكبر (م ٣، ص ٣٧٠)، وهو يميز في بيان العلاقة بينهما موضوعاً أوجه الاتفاق والاختلاف

وهو يأخذ على المفكرين العلمانيين العرب عدم ربطهم بين نيتشه، العلمانية «لم يحاول أي من الدارسين أن يبين علاقة السيوية وما بعد السيوية بالعلمانية، والجميع يشير إلى كانط وورث هيجل، ولكن الجميع يتعمد عند نيتشه وديداً ومن ثم، لم يأتوا أي منهم فضية العلمنة والموضوية» (م ٩، ص ٢٢٨) وليس رهم أن ذلك سنعرض به لاحقاً. أن الكتاب من الجامعات اليهودية يعبرون عن الرؤية للعلمانية لمعرفة الأمر بالية عبر تأثيرهم بنيتشه، مثل ماكس نورد الذي كان متأثراً بنيتشه في هذه الرؤية (م ٦، ص ٢٥٤)، كما يظهر يمان اندرون حورودون بالواحدة المادنة الكونية يتأثر بنيتشه (م ٦، ص ٢٧٢)

جاء ويرعد المسيري بين العلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية، ويحدد التشابه بينهما مثل العاصم، العزلة والعربة والعجز، الانفصال عن الرمان، المكان، الإحساس بالهوية المقدسة (الوهمية)، (ردواجية المعايير والسببية الأخلاقية، حركية، ويربط هذه الخصائص بالنيتشوية يقوم «يصبح الإنسان بلا حدود ولا

ارتباط، غير ملتزم بأية منظومات قيمية، فهو يخضع كل شيء لإرادة القوة
البنشوية» (م ١، ص ٣٨٦)

يؤمن المسيري أن ثمة علاقة بين سمات الجماعة الوظيفية والرقية المعرفية
العنسانية، وينسب إلى أن المجتمع العلماني الحديث يستند إلى فكرة القانون
الطبيعي / ملأدي والتعاقد ومبدأ المنفعة (اللذة) ويحدد لنا بعض آليات تحول
الإنسان التراجعي إلى إنسان تعاقدى وظيفى علمانى ذي بُعد واحد، إنسان عتشيى
يشبه عضو الجماعة الوظيفية (م ١، ص ٣٨٧) ويرى أن ترايد معادلات السسة
المعرفية والأخلاقية من أهم الباب لمحو الإنسان الربانى إلى انسان وظيفى
تعاقدى مع حنعاء القيم الأخلاقية المتجاورة لدات لإنسان يتمركز الإنسان حول
ذاته، ويصبح هو المعيار الأوحد وهو ما يزدى إلى ظهور إرادة القوة، وإنسان
يشته، وخبرة الكلمة (م ١، ص ٣٩١)

د) تناسس السادج على البنشوية، وكذلك المفاهيم التى يستعملها المسيري من
رؤيته الفلسفية العامة فالبنشوية تظهر في مصطلحات «القومية العضوية» (م ٢،
ص ٩١)، و«الشعب المختار» (م ٥، ص ٧٤)، و«لاهوت موت الإله» - وهى عبارة
مأخوذة من فيسوف العدمية والدينامية الأكبر فريدريك بنشه - (م ٥، ص ٤٤٥)،
وهى تعنى أن دعوة الخافعة للعالم المتجاورة له قد انحست، وأن الإله فقد اسمه،
سمى عند بنشيه - صاحب انعبارة - غياب فكرة الكون التى شكل الأمطولوجيا
الغربية، ويعبر عنها إسلامياً بـ«بيان الإله» (م ١، ص ٢٠٥) وعبرة «ظلال
إله» أشار إليها بنشه، وهى بعض الأفكار الكلية والمطلقة التى استمر وجودها
حتى بعد ظهور الرؤية العلمية المادية وانتشارها (م ١، ص ٢٠٤) و«محبوب الإله»
مصطلح صوب (المسيري) يصاحبه على عرار مصططح بنشه «موت الإله» لنصف
إحدى مراحل الحلولية الكمومية ومسوى من مستويات العنسة، والانتقال من
إحدى مراحل الحلولية إلى بلرحية الكامة» (الموضع السابق) و«الزعة الحبيقة»
التي تعبر عن عسها من خلال عط أساسى هو عط التآرجح بين الواحدة الذاتية
والموضوعية والثانية العنبة، وبين الصلابة والسيرلة الشاملة وإن كانت الفلسفة

الهيجلية بـ ١- حذيتها وعصويتها تعبيراً عن التزعة الجيبية في حالة الصلاة؛ فإن
منسعه يشبه هي تعبير عن حالة السيولة، وما بعد الحداثة هي حالة الحياة الراحلية
السائلة (م ١، ص ٧٠)

ويظهر ستشه أيضاً في بيان المسيري للإنسان الطبيعي. فإنسان يشبه تاج عملية
التطور، وهو إنسان كامل أصحاً، فهو في جوهره حيوان كامل خاضع تماماً لقوانين
التطور الطبعي (م ١، ص ٧٥) - ما يدخل ميشه كمفهوم توضيحي لفاهيم المسيري
حتى يستطيع نقله. وهذا ما يتضح في بيانه إحتاق النموذج المادي في تفسير ظاهرة
الإنسان «الماديون في عصر ما بعد الحداثة يكررون تماماً فكرة الكن، ويعس يشبه
موت الإله الذي يعنى في الواقع تهديفة الكن» (م ١، ص ٧٩) ويشير إلى اللامسية
السائلة عند ميشه في تناوله للسببية الضمنية واللامسية السائلة (م ١، ص ٦٢)
وكذلك في النموذج الآخر إلى «فهو يوضح الفكر المعنى للاستارة» الذي يصل
إلى قمته عند ميشه (م ١، ص ١٤٨) وكذلك في مصطلح الداروية الاجتماعية،
التي هي تحقيق الكائنات البقاء من خلال القوة، ومأكيد الإرادة اليتشوية على
الواقع، والبقاء من مصيب الأصلح الضار على التكيف الاجتماعي والأمرى القادر
على عرض لورنته (م ١، ص ٢٦٢) كما تظهر اليتشوية أيضاً في الحديث عن
اللاعقلانية المدعية (م ١، ص ٧٨)

٢ - اليتشوية في الفرق وكتابات أعضاء الجماعات اليهودية

يحرر المسيري على ملمس آثار اليتشوية في أعمال الأدباء والفكرين
والعلاسة والعلماء من أعضاء الجماعات اليهودية، وعلى الفادة ورجال الأعمال،
وهي آخرات والفرق اليهودية المختلفة

أ) إذا توقنا عند ما كتبه المسيري في المجلد الثالث عن «الأداب المكورة بالعبية»
من بداية العصر الحديث حتى عام ١٩٦٠، نجد يذكر أن أحد أشهر كتّاب الفصة
والقيل في تلك الفترة هو ميخا جوروف سريشيسكى، الذي حاول في قصصه
العديدة ذات التزعة اليتشوية أن يجد حلاً لمشكلة الإنسان اليهودي في مواجهه
المجتمع (م ٢، ص ٣٠٤) وقد تأثر بأفكار شويتهور وأفكار ميشه بشأن الصهيونية.

أو الفرد الممتاز للخير - الذي يرتفع على الجماعة والتقاليد ، كما أنه تبع ميثقه في صراعه على إعادة تقويم جميع القيم وإحضاؤها للنقد الكامل ، وإذا كان بيردشفسكي قد هاجم جماعة أحباء صهيون ومقرن وأحد معلم ، لأن الأخير أكد أهمية ما سماه «الفهم الروحية» - فإن المسيحي يرى أن بيردشفسكي لو قرأ كتابات أحد معلم بقليل من الإمعان لاكتشف فيها التزعم البيتشوية القومية ، ولاكتشف أن مفهوم معلم بشأن «السوبر أمه» أو «الأمّة الكاملة» لا يختلف كثيراً عن مفهوم السوبرمان ، ولاكتشف أن القومية العنصرية مفهوم يجمع بينه وبين أحد معلم وميثقه (م ٢، ص ٣١١)

إن الموضوع في كتافات إسحق طابل (كتاب مذهب قصيرة ومسرحي سوفييتي يهودي) يكتسب أبعاداً بيتشوية واضحة كما يرى المسيحي وهو في هذا لا يختلف كثيراً عن كثير من الأدباء اليهود في عصره ، الذين اكتسحتهم التشويه مثل أحد معلم فيلسوف أوديسا وحاشاها للأندري (ص ٢٨٧) وديفيد فريشمان (وهو أديب ولد في بولندا) برجم بعض أعمال ميثقه (ص ٣١٠) وهيريش هيس شاعر بيتشوي قبل ظهور ميثقه بمعنى «الحياة - حياة تُحى نفسها بنفسها» (ص ٢٧٧) . ويذكر المسيحي في المجلد الثاني نانر أو جست ستروندبيرج أهم كتّاب المسرح السوفييتي بأفكار ميثقه (م ٢، ص ٢٨٧) ، وأوتو قيحر فيلسوف وعالم النفس المساوي ، الذي يوضح كتابه الجنس والشخصية - عبر رؤيته المعادية للمرأة ولليهود - أن خلاص اليهودي لا يأتي إلا من خلاصه من يهوديته ، ويؤكد المسيحي على وجود عناصر من فكر ميثقه في نظريته ، ويذكر أن كتابه هذا طُبع ثلاثين طبعة وترجم إلى عدد من اللغات الأوربية ، وهو ما يبين مدى هيمنة الفكر البيتشوي وانعكاسه على الوجدان العربي (ص ٣٩٠) ويناقش أفكار تيودور لسنج (١٨٧٢ - ١٩٣٣) للفكر الأناشي الذي قدم هذه دراسات عن تاريخ الأفكار ، إحداهما عن ميثقه والذي يوضح أن مسألة اليهود تكمن في أنهم بُرِّهوا من جفودهم ، وانعصوا عن مراتهم الطبيعية المربطة بالأرض ، بحيث تحوّلوا من كويهم شعباً من الرعاة والعلايين يعيشون في الطبيعة ، إلى شعب صحلّ يسم بالرومانسية الزائدة ، يؤمن بأخلاق الصعفاء بدلاً من أخلاق الأقوياء - على حد تعبير ميثقه (ص ٣٩١)

ويوضح أن رجل الأعمال روبرت ماكسويل (١٩٢٣ - ١٩٩١) عبقرياً حقيقياً بالمعنى البشري للكلمة، أي أنه عبقري لا تهتم كثيراً بالمعايير الأخلاقية أو الإنسانية، فهو مثل (السوبرمان) يسخر الآخرين لحسابه، ولذا كان عبقرياً في عمليات التنظيم الإداري وتحقيق الأرباح وتعظيمها وعقد الصفقات الربحية، ولكنه كان عبقرياً أيضاً في هيبس الآخرين والتجسس واستخدام التمرد (ص ٦٥) وتحدث عن دون بيرر وهو المسيحية ومخلوعة يعمل شيم طوف، الذي ذهب إلى أن القداسة من خلال الجسد والدمس أمر صعب على البشر العاديين، لذا فقد جعلها مقصورة على الرجال المتحيرين، واعتبر أن هؤلاء وحدهم هم الذين يمكنهم تجاوز صعوبات الخير والشر كأبطال يشبه (م ٢، ص ٣٦٠) وحين يتناول ماسحيم ييجين في الجزء الرابع من المجلد السابع (عن النظام الاستيطاني الصهيوني) يذكر أن من أبرز مؤلفاته التمرد (١٩٥١) الذي تناول فيه قصة الأذجون، وصرح فيه بفلسفته الداروينية البيئية العلمية الشاملة (م ٧، ص ٢٤٧)

ب) في حديث المسيرى عن انصارها يذكر وصف آرثر كوستلر للمودع الجديد باعتباره «طرازاً يهودياً، أي إنساناً طبعياً مجرداً من التاريخ والقيم، يعيش بين الحماة العربية الداروينية، ولم يبق له من اليهودية سوى الشكل، أي أنه علماني تماماً، ويشار إليه أحياناً بوصفه مويرمان يهودياً، قياساً على سوبرمان مثله الأرقى الذي يمجيد الفكر الناري والصهيوني وبالمثل يجد أن الصابر - كما يقول المسيرى - مجسد مجموعة من القيم السثنوية التي تُعلي من شأن القوة والعمل، مقابل الصعف والفكر (م ٢، ص ١٣٠)

والعلمية المرائكية تشبه في كثير من النواحي العلمية المتطرفة في الفكر العربي الحديث وهو لا يستبعد أن يكون مرويد قد تأثر بسط تفكير فرانك ويرى أن النمط الفكري لجيكوب فرانك يشبه إلى حد ما الفلسفة الأوربية السائدة الآن في الغرب باسم «النيكيكية»، التي ترمي إلى هدم فكره المعنى أساساً - ويشير إلى أن التفاليد السفارودية العلمية بدأت بإمبيسورا وشيفاي تسمى، ثم تبعهما في ذلك الدوئم والحركة الشبثانية، ثم انتقلت هذه التفاليد إلى جيكونب فرانك السفاردي،

وأخيراً إلى كل من ديفيد إدموند جابيس (م ٥، ص ٣١٢) وفكر بحركة الكتانية متأثر ببيرو ديشيسكي وأفكار الكوبية وبالترجمات اليسشوية الفلسفية (م ٢، ص ١٣٣)

لقد لاقى فلسفة يشيه صدى لدى الشباب اليهودى فى شرق أوروبا بين العديد من الصهاينة؛ لأنها فلسفة حدودية، تنصح الإنسان بأن يعيش فى خطر دائم، وأن يبنى مع بجوار البركان. وقد وصل هذا التأثير اليسشوى الصهيونى الحدودى إلى المدونة فى عقيدة حوش أيمريم الاسطانية، حيث يدعى المستوطن الصهيونى إلى وسط مدينة العربية ويؤسس بيته (م ٢، ص ٣١٥) تحيى الرؤية العلمية للتصعية للمحايدة أخلاقاً الرؤية الماروييه اليسشوية، وتأكيدها فكرة البقاء باعتبارها القيمة المطلقة، والصراع باعتباره الألية الوحيدة للبقاء. وهى علمة مادية محصنة (م ٢، ص ٤١٢) ونقلنا ربط المسيرى اليسشوية بأعضاء الجماعات اليهودية من جهة، والفرق اليهودية المتطرفة من جهة ثانية. إلى الحديث عن تناوله لكل من اليسشوية والصهيونية والنازية

٣ - اليسشوية والصهيونية والنازية

يرى المسيرى أن علينا أن نأخذ فى الاعتبار، أثناء دراسة ظاهرة معاداة اليهود، الإطار العام الذى يتم فيه هذا العداء، ومدى قرب أو بعد أعضاء الجماعات اليهودية من الحق، والعمليات الفكرية والمذهبية التى تتعامل المتعادون لليهود من خلالها مع الواقع الإنسانى المركب. ويرى أن الفكر العنصرى يعبر عن نفسه من خلال أى سوى فكرى محتاج فى المجتمع. وعلى سبيل المثال، فإن من الثابت أن فلسفة يشيه روجت العنصرين وأعضاء اليهود برطار فكرى يشتمع بالاحترام والمصداقية (م ٢، ص ٣٣٩) واد، كاتب اليسشوية بعدُ مُستلماً فلسفياً للعنصرية؛ فإنه يمكن أن ننالون علاقتها بكل من الصهيونية والنازية، وذلك على الوجه التالى

أ) يخصص المسيرى أحد مذاهل القسم الرابع من المجلد الثانى للحديث عن اليسشوية والصهيونية، وذلك فى إطار تناوله إشكالية التعامل بين أعضاء الجماعات

اليهودية والتاريخيين . حيث يؤكد أن الدرية تبع من هذه رواة في الفكر العربي الحديث ، لعل من أهمها على الإطلاق الفكر الفلسفي الرومانسي الألماني ، وبخاصة الفكر البشوري ، أو «البشوية» وهو حريص على أن يشير منذ البداية إلى تمييزه بين «المكر البشوري» و«فلسفة بيشه» الأخيرة توجد في أعماله الفلسفية ، أما الأولى فهي منظومه شبه متكاملة استلهمها الإنسان الغربي من أعمال بيشه ، وحقت في الديوع والانتشار ما يفوق أعمال بيشه الفلسفية حسب قوله ، الذي يمكن أن ناقشه فيه . ولذلك ، فإن ما يهمه في حواصة ماريش لأفكار هو الفكر البشوري وليس أعمال بيشه الفلسفية . هل هذا ممكن ؟ أليس من الضروري تحليل أعمال بيشه ومبادئها ، بحيث يمكن أن يحسم هذا النقاش كثيراً من القضايا التي لم تحسم بعد ، مثل موقف بيشه من اليهود ؟ فالتسيري يرى أن موقف بيشه من اليهود يسم بالعمومي ، هناك رأي يذهب إلى أنه كان معادياً لليهود ، وهذا بالفعل ما نجده في أعمال بيشه التي تظهر موقفاً سلباً من اليهود ، باعتدال أن اليهودية هي الديانة التي تمثل أخلاق الصعفاء . إلا أن هناك جانباً آخر يشير إليه التسيري ، وهو رفض بيشه معاداة اليهود ، وكَيْل المدح لليهود أكثر من الأمان . ولا يقف التسيري أمام كل ذلك ، فما يعيه هو المكر البشوري وأثره في المكر الديسي اليهودي وفي المكر الصهيوني

ب) وهو يستعين بأراء لفكر الصهيوني الروسي أحاد همام ليؤسس عليها العلاقة بين البشورية واليهودية . حيث يرى أحاد همام أن بيشه لم يفهم اليهودية ، وأنه خلط بينها وبين المسيحية ، وأنه لا يوجد حاجة لاستحداث بشورية يهودية ، ذلك لأن الجزء العام من الفلسفة البشورية موجود في اليهودية منذ هرون عديده . فالمقولة البشورية الأساسية لخاصة بتدقيق النموذج الإنساني الأعلى على بقية البشر هي نفسها معرفة يهودية . ويحل أحاد همام فكرة الأخلاق محل القوة . فإذا كان الهدف من الحياة هو الإنسان الأعلى ؛ فيجب أن نصل إلى ما هو ظهوره بظهور الأمة المتأخرة أو الأمة العليا . فاليهود «الشعب المختار» يسمون الأمة المختارة ، التي يصعبها بعض وصف بيشه للإنسان الأعلى . ويميز أحاد همام بين وحش بيشه الجحيم الأنفس الغوى أنما تقع من الجسد والصف (الذي أصبح للثقل لأعلى

الباري)، وبين الإنسان الأعلى اليهودي الذي يدافع عن القيم اليهودية الخلقية ويقف ضد الغصب. ويلاحظ المسيري أن الفكر الصهيوني الروماني لا يعترض على بنية الميتشوية - التي تستند إلى التصاوت بين الناس، وإنما على مضمونها وحسب، وأن حديثه عن الأخلاق اليهودية لا يغير من البنية شيئاً، فالميتشوية اليهودية مبنية على فكرة تفوق اليهود وتعالىهم على البشر. وكما يرى المسيري، لم يكن أحاد هعام مريداً في دفاعه عن البشرية. فقد نأثر كثير من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية (خصوصاً الصهاينة منهم) بالفكر الميتشوي. ومن بين هؤلاء مؤسسو حركة الصهيونية: تيودور هرتزل وألفريد توسيج وماكس موردو، كما نأثر بها صهاينة آخرون (م ٢، ص ٤٦٩). ولا يمكن فهم كتابات أهم الفلاسفة المعاصرين اليهود المعحدثين (مارتن بوبر) إلا من خلال ميتشه، وكذا كتابات ليو شستوف، ومفكرى مدوسيه لاهوت موت الإله. وأثر ميتشه على جاك دريدا ودموند جلييس واضح تماماً. كما أن العهد الميتشوي في الفكر الصهيوني يعد أساساً، ذلك أن جميع هم أبناء عصرهم المعلماني لا ميرياني الأحدثي الشامل. وبالتالي؛ فإن التشابه بين الصهيونية والميتشوية كما يقول المسيري - ملتهش حقاً.

ج) ويرصد المسيري التشابه بين الميتشوية والصهيونية في النقاط التالية:

- كلتاهما ديانة ملحدية أو حقولية بدون إله، أو تنتهي إلى وحدة وجود مادية ترد الكون بأسره إلى مبدأ رمي واحد، هو إرادة القوة والإنسان الأعلى عند ميتشه، وإرادة القوة اليهودية وبقاء الشعب اليهودي عند الصهاينة.

- وهما تعبير عن توثق الغلاب، حيث يحل المطلق في الإنسان ويصبح كاملاً فيه، بعيد الإنسان ذاته أو بعيد أسلافه - أي الغلاب القويمة المعلمية باعتبارها تجسيدا لذاته.

- كنتاجهما دينية ملحدية، تُسحق روحاً من الروحية والقدسية على قانون التطور، وتعمل من القوة الأساس الوحد لأى صق أخلاقي.

- الحياة بالنسبة للميتشوية توسع وعبر واستيلاء على الآخر وتملأ عليه، ومعاداة

للمكر واحتمار له، وتحميد للعمل المباشر ولا أخلاق السادة الأقوياء. وهذا هو جوهر الصهيونية، التي لا يمكنها أن تعيش إلا على التوسع وعلى إلغاء الآخر.

- وإذا كان يتشبه قد دعا الإنسان إلى أن يعود إلى حالته الحيوانية والطبيعة، مبدأ العقائد الدينية وأخلاق القسمة، (حيث يحيا في خطر، ويكون في حالة حرب دائمة)؛ فقد طرح الصهيونية نفسها باعتبارها الأندولوجية التي مشحون يهود النقي المتهملين إلى وحوش يؤمنون بأخلاق القوة ويعرضون رؤيتهم، فالمستوطنون الصهاينة يعيشون - حربيًا بجوار البركان في حالة حرب دائمة.

- كلناهما ذات تفكير مخبى. - يتشبه مسعى للمرحلة الأولى والتي تظهر في السرممان، وتفكير الصهيونية المحوى بحول جمعها يهود في أرجاء العالم خارج فلسطين إلى مجرد جسر يؤدى لتكوينوا ظهور الدولة الصهيونية.

- الفكر التتشوي، مثله مثل الفكر الصهيوني، فكر محتفى فيه حدود الأشياء ومعناها، وهو ينسى التاريخ وحدوده؛ فتظهر حاله من السموالة والسبية التي لا تحسبها سوى إرادة القوة. ومن هنا يجيء حديث بن جوريون عن الجيش الإسرائيلي باصفره خير مفسر لسوراة، وهو موقف لا يختلف كثيراً عن موقف يتشبه من تفسير للنصوص.

- تشبه بصكره للمجرد لا يتحدث عن السعادة؛ فهي من شيم القسمة والعبيد. أم لإنسان الأعلى، فإنه يدعو على الخير والشر، ويتجاهل البدء والأكم وتجاهل السعادة كقيمة إنسانية هو أيضاً أحد سمات الفكر الصهيوني. فالصهاينة مشغولون بتصوراتهم، شيعانية هي الدولة اليهودية والشعب المختار.

د) ويتناول المسيرى ميتشوية الصهيونية في موضع أخرى من الموسوعة فهو حين يهرض (في المجلد السابع) للإرهاب الصهيوني الإسرائيلي حتى ١٩٤٨ يتحدث عن العنف والرؤية الصهيونية لواقع والتاريخ، ويرى أن العنف النظري والإدراكي سمة عامة في الفكر العلماني الشاسم الإمبريالي، وأن الصهيونية لا تمثل استثناء من القاعدة، فقد نشأت في تربة أوروبا الإمبريالية، التي سادت فيها

فسمات البشورية والداروينية والرؤية المعرفية للأميرينية التي تتخطى الخير والشر (م ٧، ص ١٢٧) ويجد بعض المواقف في حديثه عن العنف الصهيوني وتحديث الشخصيه اليهوديه، الذي يتم بدمه الشخصيه اليهوديه وجعلها فائزاً على تغيير قيمها حسبما يمتصيه الظروف والملازمات، وبينى فهم بشورية وداروينية لا علاقه لها بانطلاق الإنسانية أو لأحلاقيه أو الدييه (م ٧، ص ١٢٩) والصهيوسة هذه - حين يكتب عن المسوؤلة الشاملة في القرن العشرين - عرده إلى الثنائية الصلبة - فبعد موت الإله يبقى الشعب المقدس المتمركز في أرضه المقدسة (المروطون الصهاينة في فلسطين)، حيث تتطلبهم الدولة الصهيونية صاحبة الإرادة البشورية التي تصدر عن حقوق مطلقة، منحها يهود أنفسهم - تساندتهم القوة العسكرية (م ٥، ص ٣٥)

هـ) إذا كانت البشورية قد قدمت للعنصرين لإطار مرجعي كما يؤكد المسيري - فإن معنى ذلك أننا نجد في النازية م، وحدناه لدى الصهيويه من تعاضد للبشورية ومن هنا؛ فهو يتحدث عن الأصول الفكرية المشتركة عدهما في سياق تناوله إشكالية التعاون بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية والتدريس، حيث يؤكد على علاقة وطيدة بين النازية والصهيويه - رغم الدعاية الصهيويه، وتأكيد احتكار اليهود لدور الضمحية في عملية الإبادة التي قام بها النازيون ويشير إلى مجموعة من الأفكار المشتركة بين الرؤيتين مثل القومية العضوية، والتأكيد على رولبط الدم والشراب مما يؤدي إلى اسبعاد الآخر، والنظريات المعرفيه، وتعطيل الدولة، والرعاه الداروينيه البشورية - حيث يستلهم النازيون والصهاينة على حد سواء لخطاب البشوري الدارويني نفسه، المبنى على تعزيز القوة وإسقاط الضعيفة الأخلاقية (م ٢، ص ٤٥٨)

إن السمة الأساسية للمظومة النازية عند المسيري هي علمائيتها الشاملة وواحدتها المدية الصارمة - لذا؛ فهو يذكر لنا من العبارات المتواترة في الخطاب العضوي النازي عبارة «الدم والتراب»، وهي عبارة بشورية (م ٢، ص ٤١٠). هكذا يظهر المسيري إلى البشورية، التي أظهرت ما في الفكر الغربي من مميزات وما هي

المختارة العربية من سينات فهو ضد كل ما فيه أثر لنيشونية، ومع كل ما هو مضاد لها، كما يظهر في حديثه عن معوم تشومسكي الذي يعترض الرؤية الهورية الماروييه النيشونية - منطلق القوة الصماء - فالتصامم الإنساني - خلافاً لنصراخ المادى - هو آلية السقاء الجذيرة بالاحترام (م ٣، ص ٤١١)

رابعاً، المصهورى وما بعد الحداثة

يأتى تناول ما بعد الحداثة في موسوعة المصيرى مرتبطاً بالمفاهيم الأساسية والملازم التفسيرية التى يؤسس عليها عمله، خاصةً الحلولية والعنمانية الشاملة، حيث يستفيد من حصيلة العريرة من النقد الأدبى والفلسفة لبعض فى عرض أصول ما بعد الحداثة، وأهم أعلامها، والمفاهيم الأساسية التى تقوم عليها يعررس ويحلل، يوضح ويعسر، يناقش وينقد، يفسحها فى سياقها الفلسفى وإطارها الحضارى، وذلك فى عدد من المداخل، مثل التحديث والحداثة وما بعد الحداثة والمنظومات الخدولة الكمومية الوحدية، العلمانية الشاملة والتحليل والحداثة إلى ما بعد الحداثة، السيولة الشاملة (عصر ما بعد الحداثة)، النظام العدى الجليد وما بعد الحداثة وبهاية التبريح، اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة، الصهيونية وما بعد الحداثة، مصطلحات ما بعد الحداثة، وغيرها من مداخل تناول أعلام ما بعد الحداثة والمفاهيم والتصورات ما بعد الحداثة

وعلى هذا فإن بيان موقف المصيرى من «ما بعد الحداثة» يوضح لنا أموراً عديدة تعمل برؤيته وموقفه الفلسفى، ونظرته للحضارة العربية المعاصرة على مسنودات عديدة، بالإضافة إلى تنبئه ما - كما فى معظم مواد الموسوعة - إلى العلاقة ليس فقط بين أعلام ما بعد الحداثة واليهودية والصهيونية، بل بين ما تروجه من مفاهيم ونصوصات تعودنا من الاخلاف والأرجأ ولأثر، إلى اللأساس والسيولة الدائمة وإلغاء أى سياق وانتهالك كل الحدود ومن هنا، تأتى أهمية الوقوف عند موقف المصيرى العدى من ما بعد الحداثة، الذى يختلف عن موقف معظم الأساتذة العرب المعاصرين منها من حيث مستوى التناول والتحليل فالبحر منهم اكتفى

بالعرض، والنقص تناول ما بعد الخلدانة على مستوى الأدب والتعد الأدبي، بينما حاول المسيري مناقشة ما بعد الخلدانة على مستوى الفلسفة وتاريخ الأفكار. وهذه بعضى تناول موضوع اليهودية والعلمانية وما بعد الخلدانة قبل أن تعرض على التوالى للأصول الفلسفية التى مهدت لما بعد الخلدانة عند بيركه ومايذجر، ثم لأعلام تيار ما بعد الخلدانة من فلاسفة الجماعات اليهودية الذين تناولهم المسيري من موضوعاته. وأخيراً، علينا تناول تفسيره لبعض مصطلحات ما بعد الخلدانة، مع تعقيب على موقفه منها.

١ - اليهودية والعلمانية الشاملة وما بعد الخلدانة

يلاحظ المسيري أن كثيراً من دعاة ما بعد الخلدانة إما يهود أو من أصل يهودى. جلت درينا - ديموند جايس - ملزوند بنوم - لذا فهو يعرض في الفقرة التاسعة من الجزء الثالث من المجلد الخامس لجور ما بعد الخلدانة في الفلسفة اليهودية، ووسع اليهود في المحاضرة العربية، وفكر دعاة ما بعد الخلدانة من اليهود. ثم يخصص بعد ذلك فقرة أخرى عن أثر ما بعد الخلدانة في العقيدة اليهودية فيما كتبه عن لاهوت ما بعد الخلدانة. ويهتما من النهاية أن تناول هذه الإشارات لأساسية التى لا يتوخى أمامها مؤيدو أو مستخدمو هذا التيار ما بعد الخلدانى من العرب. فإيراد العلاقة بين ما بعد الخلدانة واليهودية والصهيونية هو ما يميز موقف المسيري منها (م ٣، ص ٢٣ ٢٤).

مع نهاية القرن التاسع عشر وتزايد هيمنة الإمبريالية على العالم، بدأ الصهيونية في إحكام قبضتها على الجماعات اليهودية في العرب. وبصبح تاريخ الجماعات اليهودية، من الناحية السياسية، هو تاريخ «صهيونية» هذه الجماعات أو رفضها للصهيونية ومحاولة التملص منها. ولكن من الناحية الحضارية والثقافية يدخل أعضاء الجماعات اليهودية عصر ما بعد الخلدانة، فإعداد اسمائهم في مجتمعاتهم، ولا يبقى أى تأثير مهين أو حرمي قسري، كما لا يبقى أى تغيير ضدهم. ويرداد تهمة اليهودية لخدمية في حياة أعضاء الجماعات اليهودية، فهم يصبحون إما يهوداً إنيين (معتنقين)، أو يهوداً إصلاحيين أو محافظين، وهى يهودية مخففة تماماً.

يطلق أسبيري من «العلمانية الشاملة»، التي تؤدي إلى فصل كل مجالات النشاط الإنساني عن الإنسان، ليشير كل مجال إلى نفسه، ويستخدم معيارته من ذاته. وهذا ما يطلق عليه «التحيد»، الذي يتصاعد إلى أن يصبح العالم بأسره عبارة عن مجالات لا يربطها رابط؛ فتعكك وتحتوي أية معيارية، حتى ولو كانت مادية، فيعتبر العالم منهكاً بلا مرجعية معيارية، وهو الانتقال من عصر التحديث والحداثة إلى عصر ما بعد الحداثة.

إن ما بعد الحداثة هي قلبه ونتاج ما أطلق عليه أسبيري «العلمانية الشاملة» لذا؛ فهو يحتمل الجزء الرابع من سجلد الأول (الذي يخصه بالعلمانية الشاملة) بتوزيع موجز وتعريف تحت عنوان «العلمانية الشاملة من التحديث والحداثة إلى ما بعد الحداثة» (م ١، ص ٣٤٢ - ٣٥٤) حيث يوضح المصطلحات - الانتقال من رؤية التحديث (البطولية) إلى واقع الحداثة (العشوائية)، ثم لاستقرار بعد عالم ما بعد الحداثة (البرجماتية) وروى أن التدرج يتم عبر ثلاث حلقات، إلا أنه يتحدث في الواقع عن مرحلتين التحليل (الحداثة)، في مقابل ما بعد الحداثة.

والعرق الأساسي بينهما أن المرحلة الأولى تتميز بوجود مركز واحد أو مركزين متصارعين، ولذا فهي حلبة. أما الثانية؛ فتتميز بتعدد محاور في مراكز، أو بعدم وجود مركز؛ فهي سائلة. يتحدث أسبيري أولاً عن للجدان الاقتصادي، ويلاحظ ظهور مراكز اقتصادية في اليابان وجنوب شرق آسيا، وبداية الخصخصة في العالم الثالث، وتساقط سياسات الاقتصاد الوطني، وتمشي للترعة الاستهلاكية، ودخول الدولة الصهيونية المرحلة العروسية لاستهلاكية وهي المجال السياسي والاجتماعي مع مصادم معدلات التلويح في عصر ما بعد الحداثة خسرت الدولة القومية ومؤسساتها وهي لسياسات الدولة - تبدأ بالاستعمار الاستيطاني والإمبريالية العالمية، وتشهد ما بعد الحداثة بداية ظهور النظام العنلي الجديد.

وفي المجال الفلسفي شهد بدايات المشروع التحليلي العقلاني المادي، وهي المرحلة الثانية تكسب الحركة المادية مركزية كاملة وحركية ثانية مستقلة عن إرادته

للإنسان، بحيث تتجاوز أية مخادج عقله أو أية محاولة للتعبير والتفسير، فكل شيء يسقط في الضرورة وتختفي المنظومات الكلية، ولذا لا يتعامل الإنسان مع أصل الأشياء ولا مع معناها، ويختفي البحث عن الأصول والمعنى.

المنظومة الأخلاقية وأسلوب الحياة، يتم في المرحلة الأولى توليد منظومات أخلاقية مادية (اشتراكية أو رأسمالية) يؤمن بها الإنسان الرأسمالي أو الاشتراكي ولكن مع النزاييد للتدريج يصبح من المستحيل الإيمان بأنه قيمة، عما يسمى اختفاء البرعة النضالية البطولية، وبلاشئ البرعة الطوباوية وكل الأحلام المثالية، ويرفض الإنسان إرجاء إفساح الله الفردية.

ويربط السري ما بعد الخدانة بما يطلق عنه العلمانية الشاملة، ويخصص القصة الخامسة من الجزء الرابع (الخاص بالعلمانية الشاملة) لتناول مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسان وتقويضه. فيعرف التفكيك بأنه فصل العناصر الأساسية في بناء ما بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والتغيرات الموجودة في البناء، واكتشاف نقاط الضعف والقوة. وهذا يتم هذا داخل إطار علمي إسمي بهدف ريادة إدراك الواقع، وفي هذه الحالة؟ فإن التفكيك يكون أداء تحليلية لا تحمل أي مضمون أيديولوجي ويمكن أن يتم في إطار نموذج الطبيعة/ المادة والواحدية المادية، بحيث يرد كل شيء إلى ما هو دونه حتى يصل إلى الأساس المادي.

ولكن عملية التفكيك يمكن أن سنمو، فينصح أن ما يسمى «الأساس المادي» ليس اسماً على الإطلاق، فماده في حالة حركة وتغير، ومن ثم لا يمكن أن تكون هناك حقيقة مالمسة التفكيكية (ما بعد الخدانة) عنده ملسه تهاجم فكرة الأساس نفسها، أي رفض المرجعية وليس التفكيك فيها مجرد أية في التحليل أو مهاجمة الدراسة، وإعارة مكالمة يؤدي التحليل عنها إلى تفويض ظاهرة الإنسان وأى أساس للحقيقة.

ما بعد خدانة إدن هي حالة السحب المفرطة التي تؤدي إلى احتشاء المركز، وتسلي كل لأشياء، وسقوطها في قصة الضرورة، بحيث لا يبقى شيء متجاوز.

لقانون الحركة؛ فتصبح كل الأمور سببية، وتغيب المرجعية والمعياريه، بل ويحتسب مفهوم الإنسانية المشتركة، فتعسد اللغة كأداة للتواصل بين البشر، ويحصل النال عن المنلول، وتطور الدوال وتتراقص، فيما يطبق عليه «فرض الدوال» - دون منطق واضح -، وتختص فكرة الكل تماماً ما بعد الحفلة - كما يؤكد - هي معبر عن انتقال الفكر العربي من مرحلة التالية الصلبة إلى مرحلة اخلولية الكمومية الكاملة والسيولة، حيث يخصى للركز تماماً (ص ٤١٥)

ما بعد الحفلة إذن من الموضوعات التي أصبحت مركزية في فكر المسيري وهو يرى أنها لا تشكل انحرافاً عن الحضارة العربية، وإنما هي كاتمة في منظومه الحفلة معها. ويرتبط بذلك ما يسميه «ترعته التمكينية» التي يجمع من قوانين المادة الطبيعية معياراً لكل شيء، بما في ذلك الظاهرة الإنسانية لكن القانون الطبيعي لا يحترف بلية مطلقات، إذ أنه يفرض بتمكين كل شيء بما في ذلك الإنسان ومع تفكير كل شيء - يصل إلى العنمية الكاملة، أو إنكار المركز - إلهياً كان أم إنسانياً - وإنكار القيمة، بل وإنكار الحقيقة ذاتها، ومن ثم، إنكار المقدرة على الحكم أي أننا نصل إلى مرحلة ما بعد الحفلة للاعقلاسة المادة

وبهذا المعنى يرى المسيري أن الحضارة العربية الحديثة (في جانب هام من جوانبها) هي تعبير عن التراجع التلويجي واستمرار للعنمية الإنسانية وهذا التراجع يقابله تصاعد مستمر مطرد للحدودية الكمومية الدفعية، التي يهبط الإنسان ومحتلوماته المعرفه والأخلاقيه جميعاً وتسويه بالظواهر الطبيعية، ويرد إلى العناصر الأولية، الدفعية، أي تصرم بتفكيكه وتلويجه تماماً في الطبيعة/ المادة، فتلعبه وتبيده ككائن ذي قيمة مطلقة (ص ٤٠٧)

وهكذا تبدأ عملية «العنمية الشاملة» - بعد مرحلة الإنسانية الهيومانية الأولى - بإزاحة الإنسان عن المركز ثم نزع الجوانب الشخصية عنه، بحيث يصبح «شيئاً» ليست له خصوصية أو تفرد ثم يحرر العالم من سحره وجماله؛ فيصبح الإنسان والطبيعة مادة محضة ثم تنزع كل هذبة عنه، وتهتك كل أسواره، ويعرّى من أبه مثاليات، لتصل إلى نوع من الإباحية الأخلاقية للعرقية والمحصلة النهائية لكل

هذا هو مرجع الصفة الإنسانية عن الإنسان، ونحوه إلى مادة محضة وهذه هي صفة
العلنة الشاملة والتفكيك للتكامل (ص ٤٠٣)

ويستخدم السيري كلمة تفكيك بمعنى

التفكيك باعتباره تفويضاً. وهو ليس مجرد آله، وإنما هو رؤية للكون

وهي لاستخدام الثاني - وهو السائد في عمله - يذهب إلى أن عملية الانتقال من
العلمانية الجذرية إلى العلمانية الشاملة هي في جوهرها عملية تفكيك للإنسان؛ إذ
يُردُّ الإنسان الذي يتحرك داخل حيزه الإنساني والحيز الطبيعي إلى المادة وهوائيه،
فيلقى الحيز الإنساني، ولا يبقى سوى الحيز الطبيعي المادي

وتهدف ما بعد الحداثة - من وجهة نظره - إلى نزع القداسة عن العالم (الإنسان
والطبيعة)، نزع السر عن الظواهر، تحرير العالم من سحره وحلاله، تجريد الإنسان
من خصائصه الإنسانية، إزاحة الإنسان عن المركز، إسقاط السمات الشخصية،
الاغتراب، اللامعيارية (الملاعقلية المادية)

ويستطاع السيري بين العقيدة اليهودية وما بعد الحداثة، ويقدم لنا بعض نقاط
التشابه بينهما على النحو التالي

- تضم العقيدة اليهودية عدداً من المعتقدات غير المسجونة والمتناقضة بشكل عميق،
وكان اليهودية نعتق إلى معيارية واحدة محدقة، لذا؟ فمن الممكن أن يشير الدال
الواحد إلى مدلولين متناقضين

- وجود الشريعة المكتوبة (الشعبية، والإعلاء من شأن الأحيرة يعني أن الثابت هو
المتغير، وأن اللامعيارية هي المعيارية كما يعني أن الدال للإلهي الوارد في العهد
القديم لا يتحدد مدلوله إلا من خلال تفسير الجاهل، وهي تفسيرات متغيرة.

- ثمة معاهيم دينية يهودية في تراث القبلاء الصوفي الخلوي قرية في بينها من
معاهيم ما بعد الحداثة، مثل مفهوم شعيرات هكليم والتسميم تسوم والنيقون، وهي
معاهيم يرى أن الإله لم يكمل عمله الخلق بعد، بل إن الذات الإلهية بمسها لم
تُكتمل بعد، وهذا يعني أن العالم في حالة صيرورة دائمة

هناك تشابهات عقدية، كما أن وضع الجماعات اليهودية في العالم أدى إلى زيادة وجود استعداد اختياري عندما نشأ فكر ما بعد الحداثة وإسهامهم فيه. فالنص - وهو التجربة التاريخية الأساسية لليهودية - هو تجربة اقتلاع، واليهودي هو المتجول الذي يحلم بالعودة لكنه لا يعود، فهو يعيش في المنفى الدائم، لكن المنفى ليس بمعنى؛ لأنه من اختيار الإنسان، فهو يعيش في حالة صيرورة لاسمعية. واليهود في العالم المسيحي هم قتلة المسيح، لذا فهم شعب مبنود، يعيش في مجتمع المسيحي الذي يحمله ولكنه يرفض التجسيد، فهو لا يزال في انتظار المسيح هو شعب مختار، ولكنه في واقع الأمر شعب مبنود. كل هذا يجعل من الصعب على أعضاء الشعب مبني مرجعية ثابتة أو معيارية واحدة، وهذا يصبح اليهودي بالأسفل ملول! (ص ٤١٦، ٤١٧)

٢ - ما بعد الحداثة: الأصول والأعلام

تناول في هذه العجوة الأصول الفلسفية التي تتأسس عليها ما بعد الحداثة، ونقصد بها الفلاسفة المعهدين لهذا التيار، خاصة كلاً من ميشو وهايدجر، حيث ترجع أصول ما بعد الحداثة إلى الفلسفات الخلوئية الكموتية الوحدية، والتي عبرت في الحصار العربية الحديث عن نفسها فيما أطلق عليه اليسري «العمانية الشاعنة» ومن نتائج تعديلاته التاريخية يحده يبرييس مرحلة الثباتية الصلبة، وهي فترة الحداثة والسيولة الشاعنة، وعرة ما بعد الحداثة، التي وضعناها في العجوة السابعة

كما سأل، بالإشارة إلى الجذور الفلسفية لهذا التيار، الأعلام الذين تناولهم اليسري في موسوعته، خاصة من أعضاء الجماعات اليهودية، مثل إيمانويل ليفانس وهارولد يورم وبنك دريدا

والملاحظ أن اليسري يعرض بعسفة لا اختلاف أو التمكنكية باعتبارها عسفة ما بعد الحداثة، والحقيقة أنه رغم وجود تدخل بينهما، ورغم إمكانية إدراج دريدا في هذا التيار - إلا أن ما بعد الحداثة تجد تعبيرها الفلسفي عند فلاسفة أمثال جان

فرانسوا ليونارد وجان بودريارد، ويمكن إضافة جيل دولور وجياني هاتيمو، وكل من ميشيل فوكو وجرالد دريد. من إن البعض يرجع ما بعد الحداثة إلى كتابات أربولد مومبي في دراسة التاريخ إلا أن ليم تارد هو العلم على هذا التمهيد الذي يشترك في بعض أطروحاته ويختلف في أخرى عن التعميكية. ويظل دويدا الذي يعود له المسيرى مساحه واسعه في الفقرة التاسعة من الجزء الثالث من المجلد الخامس، عن اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة. أيضاً عن نحو ما أحد دعاة هذا التيار ومع هذا يظل الباحثون مختلفين، ولا يوجد اتفاق على تعريف واحد واضح لما بعد الحداثة، فهناك اختلافات بين الكتاب حول المفهوم الذين يتمون إلى تيار ما بعد الحداثة

١ - لسنا في حاجة إلى إعادة الحديث عن بنيتشه والبنيتشوية والتأكيد على كونه الملم الأول لهذا التيار، وأن ما طرحه يعد هو الأساس لكل ما عبر عنه مفكرو ما بعد الحداثة. وقد ألد في المسيرى في بيان البنيتشوية، والتأكيد على أنها تعبير عن العلمانية الشاملة وعلسة عصر النسيونة. ولحققة أنه لا خلاف على دور فلسفة بنيتشه في التأسيس معظم التيارات ما بعد النسيونة لدى فوكو ودولور وليونارد ودويدا وغيرهم. لكننا نسمح في تناو المسيرى بمائلين البنيتشوية وعلاقتها بكل من النازية والصهيوية، وما بعد الحداثة وعلاقتها بهما. وهذا يتضح من سياق عرضه للفلسفة المعبرين عن توجهات الحضارة الغربية. هي مرحلتها الحالية وللمهدين لها، خاصة مارتن هابدر

٢ - يتناول المسيرى مارس هابدر والنازيه في الجزء الرابع من المجلد الثاني، حيث يتابع ويصحح ما أورده جيجري هيرف في كتابه الحداثة الترجمية. التكنولوجيا والثقافة والسياسة في جمهورية فيملر والرابع الثالث من الحداثة الترجمة العائنية التي تتعبر فيها الإرادة على العقل، والتي من مصابرها الرومانسية، والمصطلح الوجودي عن الذات، واحتفاء بنيتشه بالجمال الذي يتجاوز الأخلاق. ويصوغ المسيرى هذه العناصر وغيرها صياغة تجعلها خطأ عاماً في الحضارة الغربية بقوله «تصاعد معدلات الخلوية الكمونية، والانتقال من

العقلانية، المادية إلى اللاعقلانية، المثالية، والتأرجح بين الذات والآخر، وهو عط عام يصل إلى قمته في فلسفة ما بعد الحداثة وفلسفة هايدجر (١٨٨٩-١٩٧٦) هي جزء من هذا النمط العام» (م ٢، ص ٤٢٢)

ورقم أن المسيرى يصنع هايدجر في هذا السياق؛ فإنه يكتفى بهذه الإشارة الموجزة، ليستتج - بعد الإفاضة في عرض فلسفة العمل الوثيقة بينه وبين النازية - فهو يؤكد عثمانيه هايدجر الشاملة، ومادته الراديكالية اليسارية الجليده، التي تظهر في تحريكه الجامعة الأثرية على أن تعرض غمار حرب حاشمة بروح الاشتراكية الديمقراطية (النازية) كما يظهر هذه العلمانية الشاملة في سبب الصهيوني للمألة اليهودية بتوطي اليهود في فلسطين أو أي مكان آخر خارج ألمانيا وأوروبا - وهو فيلسوف النازية، حيث انضم إلى الحرب عام ١٩٣٣، وهو من أهم أصدقاء ميوجين فيشر - وكان يجلس على رملاته ويشي بهم لحساب السلطة النازية - وإن كان المسيرى يتحرك على ذلك كله بأن هايدجر أدرك خطئه واستقال من رئاسة الجامعة عام ١٩٣٤، إلا أنه لم يترك في دعم اشتراكات العضوية في الحرب النازي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية - وبشكلًا لهذا الجانب يذكر لنا جهود فيكتور قارس الذي يوثق هذا الجانب من حياة هايدجر الفلسفية عام ١٩٨٧، وجيلو شيبيرجر الذي نشر كتاباً يضم ٢١٧ نصاً مازياً لهايدجر - وبناءً على هذا الفهم يرى المسيرى أن رؤية هايدجر العلمانية الإمبريالية الشاملة لا تمثل انحرافاً عن مسار الخطاه العربية الحديثة، وأن النازية ما هي إلا تجلٍ مقبور لهذا الاتجاه (م ٢، ص ٤٢٦)

٣- ويعرض المسيرى لإيمانويل ليفاس (١٩٠٥-١٩٩٦)، وهو فيلسوف يهودي فرنسي ولد في ليتوانيا، ودرس بها العبرية، الروسية، وتعلم في جامعة سراسبورج التي كان يهتم فيها كل من هوسرل ومارس هايدجر، وهو ينتمي إلى جيل الفلاسفة الجدد الذين يرفضون الليتاهيرما القريب ويثيرون أسئلة جديدة - وقد هاجم ليفاس الهيجلية والبيوية ووضعها بأنها انتصار العقل النعري - ويعرض

المسيحي لعل اسمه انطلقاً من صرخته لاصطلاحى «أنطولوجيا» و«ميثافيزيقا»
 و«الأنطولوجيا» هي الوجود المجرد تتجاوز للموجودات، ومقابلها «ميثافيزيقا»،
 وهي ما لا يمكن التفكير فيه من خلال الأنطولوجيا والميثافيزيقى الخصبى يتحقق
 عنده لا فى الذات ولا فى الموضوع، وهو من هذا مثل كل الفلسفات الغربية بعد
 ميتشه، وهى العالم المعيش والواقع الموضوعى كما حيرته الذات، وهو عادة بشير
 إلى تلك النقطة التى نلتقى فيها الذات بالموضوع أو تدرب فيه، ومن ثمّ قلايوجد
 فيها لا ذات ولا موضوع، وهى نقطة صيرورة كموية كاملة، نُفقت من مبغض الكل
 الشامل - حسب تعبير المسيحي

ويشير صاحب الموضوع إلى تعريف ليعباس مبحثه الفلسفية، وهى تعريف
 العصر الحديث بالنظير ويقول المسيحي فوهلاً أيضاً هو حرره الصهيونية،
 الفولة التى قضطع بهذه المهمة بشكل متعين (م، ص ١٤٤)

٤ - هناك دريدا، وهو الفيلسوف الفرنسي المعاصر، الذى استضافته القاهرة عام
 ١٩٩٩م فى مظاهرة ثقافية لا مثيل لها إلا استقبالها سارتر الذى أعلن فى قوة -
 مباشرة بعد سفره من القاهرة - تأييده لندوة الصهيونية ا دريدا فينصوف يهودى
 فرسى، تعد منظومته الفلسفية قحة (أو جردة) السيولة الشاملة والمادية الجديدة
 واللاعقلانية، قادية - وهو أهم فلاسفة التفكير وما بعد الحداثة كما كتب المسيحي
 حرج من تحت عباءة ميتشه، وقائر وجودية سلوتر وتذككة هابدمجر، ويلفكر
 الديسى اليهودى إيمانويل ليعباس تعرف على التوسير الذى كان له أكبر الأثر فى
 تفكيره، وصنى ميشيل مركو الذى يعد أهم استعمار لفلسفة الفرة الستشويه وأحد
 كبار فلاسفة التفكير وما بعد الحداثة (م، ص ٤٣٥)

ويشير بحثه الذى ألقاه عام ١٩٦٦ فى جامعة جونز هوبكنز ميلاداً للتفكير وما
 بعد الحداثة، التى أصبحت منذ هذا التاريخ - فيما يرى المسيحي - تيراً عاماً فى الحضارة
 الغربية - وهو ينطلق من القول بعدم وجود أصل من أى نوع، مثل ميتشه الذى أعلن
 موت الإله ومن ثمّ، يُسقط كل شىء بشكل كامل فى الصيرورة بحيث يتساوى كل
 شىء - إن مشروع دريدا الفلسفى هو محاولة عدم الأنطولوجيا الغربية اللاهوتية

بأسرها، والوصول إلى عالم من الصهيونية الكاملة عديم الأساس، لا يوجد فيه
لوجوس ولا مدلول متجاوز، أي - وكما يحلو للمسيحي أن يصعبه - عدلاً بلا أصل
وإثباتي - بل بلا أصل على الإطلاق، لا توجد فيه ثنائيات من أي نوع - الدلائل
مكتومة فيه تماماً بالملوك، وهنا لا توجد فيه لغة، وإن وجدت فهي لغة الجسد

يرى المسيحي أن هذه الرؤية العدمية الفلسفية هي التعكك حيثما تصبح منهجاً
لقراءة النصوص - ونقص في فرض فسفته، التي يمكن أن تثبت في حديثنا عن
مصطلحات ما بعد الحداثة (راجع م ٥) ويؤكد المسيحي أن فلسفته حديثة لا نهتم
إلا في سياق تزيح الفلسفة العربية، ولا تشكل يهوديته إلا عصباً مساعداً في
تصعيد تفكيكه

٥ - هرولد بلوم الناقد الأدبي الأمريكي الذي استخدم مقولات تحليلية مستقاة
من القبائل وفسفته بوير الحلوية الحسيدية الحديثة والذي علينا من أجل فهم
أعماله أن نفهم منظومه الفوضوية الصراعية

٣ - الصهيونية وما بعد الحداثة

يحاول المسيحي بعد بيان الصلة بين اليهودية واليهود وما بعد الحداثة، بيان الصلة
بين الصهيونية وما بعد الحداثة، باعتبار الأخيرة وريثة بعض جوانب التراث
اليهودي الختامي والصهيونية في جوهرها حركة فكرية وسياسية عربية، وهي
على ذلك إرث من إرثات المزدج العربي العلماني الشامل. ومن هنا؛ فتتمة
علاقة بيوية وثيقة بينهما وبين ما بعد الحداثة وهو يذهب إلى أن كثيراً من مقولات
ما بعد الحداثة كانت قد نذبت هي الفكر الصهيوني قبل ظهورها كمحركة عسفية

- تقوم الصهيونية بميك كل من اليهودي والعربي فكلاهما لا يتمتع بأنه
مطلق، كلاهما يست له فيه تذكر في ذاته، فهو شخص لا جذور له، ومن كم؟
يمكن بقده بساطة من مكان إلى آخر، ويمكن أن تعرض عليه هوية جديدة

الصهيونية، مثل ما بعد الحداثة، تسمية تماماً تؤمن بالصيرورة الكاملة

وانطلاقاً من هذه الصيرورة وإنكار الكليات والحق والحقيقة تستخدم العنف لتعبير
الوضع القائم لصالح صاحب السلاح الأقوى

- يتبنى هذا الإيمان بالصيرورة في برجماتية كل من الصهيونية وما بعد
الحدائق فالصهيونية كانت «معدة هائلة على التحرك دون معتقدات

انطلاقاً من هذا الإيمان بالصيرورة لا توجد عصبة (نظريه) كبرى تتبع من
إنسانيتنا للبشرية، ولذا لا تبقى سوى قصص صغرى والصهيونية هي
أيديولوجيا القصص الصغرى فالصهيونية يؤسس نظريته في الحقوق اليهودية في
فلسطين انطلاقاً من شعوره الأرضي بالنسب وحبه إلى صهيون، أي أنه يدور في
قصته الصغرى

- كتابهم تتسم بالثبات، لمعارضة المتطرفة التي تؤدي إلى العدمية فما بعد
الحدائق تطرح تصوراً للمعقبة باعتبارها مصوراً كاملاً مطلقاً وحيث إن مثل هذا
المصور مستحيل؛ فهي تعلن أنه لا يوجد حقيقة على الإطلاق وهذا لا يختلف
كثيراً عن طرح الصهيونية لمكرة اليهودي الخالص كمعيار وحيد للهوية اليهودية
وحيث إن مثل هذا اليهودي غير موجود في عالم للنسب؛ فإن عالم للنسب والأصابع
يرفض بأسره حتى يتم تأسيس الدولة اليهودية ثم تروى الناقبة تماماً حين نكتشف
أن الدولة ستعيد صياغة اليهودي ليصبح مثل الأغيار وتسود الواحشية أي أنه يتم
الاتصال من التعارض بكمال، إلى التعادل الكامل، ثم إلى الوحدة التي تحو
الثنائية

مخاتمة وتعقيب

حاولنا على امتداد الفقرات السابقة تقديم قراءة حوارية لقراءة عبد الوهاب المسيري
للفلسفة - والمسيري كما هو معروف ليس أستاذاً محترفاً يتحد من الفلسفة مهنة، فهو
لا يمتثلها بل يهولها لذا فإنه نظر إليها من خلال مساندة تتيح له أن يتعامل
معها، ليس تعامل العالم الفقيص الصدم، بل تعامل الفنان الجمالي المثالي

هكذا يقدم المسيري وفق رؤيته للثنائية في تجاهه، لكنني أعود ثانية إلى اتجاهي

الذي أريد التأكيد عليه ، وهو أن عدداً من المفكرين العرب كتبتوا على وعلى بأن مهمة الفلسفة ليست التحقيق في قضايا الميتافيزيقا وتاريخها ، والاندفاع بتأه على تلك في قضايا واقفة تحدثت الواقع العربي من مشكلاته الحقيقية . ومن هؤلاء ناصيف نصار ، وعلى أوملين ، وهشام شرابي ، وأحمد أبو زيد ، والسيد ياسين ، وأنور عبد الملك ، وعبد الوهاب المسيري . إنها لباب تراكم في بناء لم يكتمل بعد ، لكنى أراه واضحاً ، وأراه أكثر وضوحاً في الجيل التالي ، الذي يحرم على أن تكون الفلسفة - مجاهجها وأدواتها - رؤية لفهم الواقع العربي داخل هذا المaelm الكبير . فالفلسفة رؤية بالإنسان الخميني في محيطه التاريخي الاجمالي



الرؤية الحضارية في فكر المسيري

عبد السلام محمد طويل *

يمثل الدكتور عبد الوهاب المسيري حالة مسيرة في تاريخ فكرنا العربي الإسلامي المعاصر، حالة ترتقي في تألقها إلى مستوى التصرد كأخص ما يميز كل فكر مبدع أصيل، ليس معطى بالنظر إلى شموله اهتماماته بالعربية في مجالات الأدب، والفن، والفلسفة، والتاريخ، والعمل الموسوعي، والفرجة ولكن بالنظر أسبق إلى أصله الإبداعية في مجال التفكير، والاجتهاد للتمحي، والنسب الاصطلاحي واللفظي.

إنه صاحب رؤية فلسفية حضارية مؤمن بعدد أبعاد مشروع البناء الحضاري في مجالات العلم والمعرفة، والأخلاق والقيم، والاقتصاد والسياسة، والاجتماع.

ودعاه بعض عاتق هذا الفكر الجديد تأتي هذه الدواول المتواضعة، لعل في الوقوف على بعض أهم جوانب مشروعه الفكري، وتحديد رؤية الحضارية والمنهجية، وتقويمه للمشروع الحضاري العربي، ونصوره لفهم التاريخ وبهايته، وموقفه من إشكالية الدولة.

الرؤية لفكرية المسيري

في حواشيه النقدية العرب وتاريخ حضارة، يشهد الدكتور عبد الوهاب المسيري على الحضارية في نظرية المعرفة وقضية المنهج، معتبراً

* باحث مصري، يدرّس الدكتوراه في العلوم السياسية بمعهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة.

أن ما يهدد العقل العربي ليس الإيمان بالصدفة في مجاز دراسة التاريخ فقط، باعتبار أن الصدفة تستبطن إنكاراً وإغناءً بالحرية، يصبح معه العالم يشابه بناء معلق على حesse، تقع فيه الأحداث دون سبب واضح ولا دخل للإرادة الإنسانية فيه بل إن «ما يتهددنا جميعاً هو نوع آخر من الحتمية، وهو الحتمية التاريخية الضيقة التي تطرح تصورات آلية يسيطه من علاقة المادة بالمكر، وعن علاقة أدواب (إنتاج بالأفكار، وعن الأشكال المعنوية والحسية لتطور التاريخي»^(١) وهي الحتمية التي وقع صحتها عند لا يستهان به من مثقف ذوي اسرور «العلموي» الأمر الذي جعل المسيري يستهجن هذه الحالة من الاستتباع الحضاري، والكومن التاريخي، ولأنه يرام السيكولوجي لدى قطاع عريض من صفة قومنا، مبهماً إلى خطورة الوقوع في أسر «إمبريالية المقولات» الجماهير المسودة من العرب، والحاملة لقيمه وأفكاره، وخلاصه تحريره التاريخية، لتحكم بها على مسار تطور واقعا التاريخي والحضاري، مع العلم بأن ثقافات الشعوب وطرق حياتها المختلفة تفتح من اجتماع تجعله عناصر حضارية وتاريخية مادية ومعنوية مترابطة، تأخذ شكل نسق متميز عن غيره من الأنساق الحضارية

غير أن المسيري يؤكد أن هذا النسق، رغم خصوصيته، ليس بالنسق المعلق المصمم فهو محكوم بمعدية الثبات والتغير، خضوعاً لمنطق الزمان الذي يعدُّ بُعداً أساسياً في كل ما هو إنساني، وبالتالي فتحت في أقصى حالات تعزُّدنا لا نملك أن نعبر عن أنفسنا بغير الفاظ تاريخنا الثقافي وعلاماته. ونلاحظ - يواصل المسيري - أن النسق التاريخي حسب هذه الرؤية لا يكون من ماء تحتى (أو أدواب إنتاج) كما يدعى البعض، ولا هو عجل لمجموعة من الأفكار الأساسية أو الجوهرية كما يحلو لبعض القول، وإنما هو بناء كامل يحوي داخله أدواب إنتاج () وأدواب تفكير وناس () وبالتالي: فإن تفسير ملوك الإنسان وأفكاره يصبح أمراً صعباً يتطلب إعمال الفكر، وتحديد عدد لا يهايه به من التفاصيل التي تسمى

(١) د. عبد الوهاب المسيري، «العرب وتاريخ الحضارة»، بيروت، مجلة المستقبل العربي، عدد ٧٨، سنة ١٩٨٥، ص ٢٨

إلى البناء المنهجي والفوقى والوسطى»^(١)، وهو ما جعل المسيرى، بحسب المنهجى الدقيق ورؤيته الحضارية، يحب اصطلاحين جديدين يندرجان الرؤية الأحادية هي فهم وتفسير الظواهر، وهما مصطلحا «البناء فوق الفوقى» و«البناء بحسب المنهجي»، إشارة منه إلى تلك العناصر الثابتة غير الاجتماعية التي تلعب دوراً أساسياً في التأثير على السلوك الاجتماعي وهو اجتهاد فكري ومنهجي لا يقل، بنظرنا، عمقاً وشمولاً عما قدمته اجتهادات الكثير من اندركسيين الجلد التوسير ويكوس بولاتراس وأنطونيو جراسشي وغيرهم، في محاولتهم إدخال بعض المرونة والسيولة على صلاية الرؤية المنهجية الماركسية التقليدية فالمسيري لا يسلم بوجود علاقة سببية بين بناء منطقي (مدى واقعي) وآخر فوقى (فكري)، وإنما توجد علاقات مركبة إلى أقصى حد بين عناصر فكرية وأخرى مادية بل إنه يذهب بعيداً ليؤكد أن هذه العلاقات ليست علاقة مركبة وحسب، وإنما احتمالية أيضاً

ومن ثم، فالعروف على حقيقة الأشياء والظواهر، وفق الرؤية المنهجية المذكور المسيرى لا يتم عبر الانحصار على القوانين العامة المجردة، التي عادة ما تستوردها ويصمدها بشكل مسبق دون كبير تمحيص وإنما من خلال دراسة التفاصيل العديدة التي تعكس مدى تعرجات الواقع وتنوعاته، وترصد المسعى الخاص بالظواهر

صحلاً للرؤية السائدة حول التفاصيل وكمية نوظفها المنطقي يؤكد عبد الوهاب المسيري أن هذه التفاصيل ليست مسألة فرعية أو ثانوية للظواهر الإنسانية، بل إن من شأنها أن تعكس من القانون الكلي، لأن العلاقة بين الواحد والآخر علاقه حتمية^(٢)

ويشتمع المسيري بقدره بادرة على التقاط التفاصيل، ثم الارتقاء بها إلى مستوى التجريد الدلالي الخاص بالمعبرة والمعنى إنه لا منظر باستعلاء أو تنهاض للعبير أو الهامشي، فكل الوقائع والأحداث، كل انعلامات الرموز، كل المواقف، وكل الأفعال وردود الأفعال مهما تكن بسيطة، تمثل موضوع ناعل فلسفي عميق بذاته إنه يمتص بحسب اجتماعي وأنثروبولوجي لا

(١) نفس المرجع، ص ٣

(٢) نفس المرجع، ص ٣٩

يطلق النهج المعرفي عند عبد الوهاب المسيري من التأكيد على أن دراسة ومعرفة حقيقة أية ظاهرة تبدأ من محاولة معرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية، إذ أن كل بحث اجتماعي وكل معرفة تاريخية لا يمكن أن تتم في المطلق المجرد عن أية شروط أو بنية تكوينية أو تأسيسية. ذلك أن أية ظاهرة لا توجد فجأة وبدون مقدمات، بل إن ثمة مركباً معقداً من الأسباب يقف وراءها، فهي جزء من سياق أو تركيبة اجتماعية حضارية لها تحولاتها وروحانياتها، وألماها وأعلامها، ورواها وعصرها، وعناصر صنعها وحوادثها. وهي الحقائق التي جعلت المسيري لا يؤمن بوجود «قانون واحد عام وجهاز» ولا بوجود إجابات نهائية، وجملة يؤمن بأن المعرفة من ثم هي «ثمرة محاولة إنسانية دالة لتفهم على بعض حواش الكون، وهي محاولة ستستمر إلى أن يبذل الله لأرض عبر الأرض والسموات»^(١)

لقد أعلن المسيري رفضه نموذج الموضوعية الصومغرافية (المنطقية) والمعموماتية، لأن هذا النموذج يتضمن إنكاراً لقدرة العقل الإنساني على الإبداع والتوليد. ومن ثم؛ فقد دعا المسيري، بل وعمل أبقت على تأسيس رؤيته موضوعية احتشاده، وبناء نموذج تحليلي معرفي جديد لبعض باعثه كائنات توليدية، وليس مجرد وعاء مادي متلق للمعلومات

وفي سياق تأصيله لهذه الرؤية المنهجية التوليدية لاجتهادية يؤكد المسيري أن فكرة العقل التوليدية فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية، وهي بعض الشعر الرومانتيكي، وفي الفلسفة إيمانويل كانت، وأنثروبولوجيا كنود ليوى شترن، ولسانيات نعوم تشومسكي، وعند جان بياجيه^(٢)

ويخبرنا المسيري في «سيرته غير الذاتية» أن عملية انتقاله من المادية الضيقة إلى الإنسانية الرخبة والإيمان لم تكن عملية بسيطة ولا هيئة، لقد كانت عملية تحول

(١) د عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية وجمهورية للابتنجيات، المعهد العالي للمعكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية ٩، ط ٣، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م، ص ١٠٥

حقيقة، وجودية وفكرية ومنهجية وسكوبية. ذلك أن تعبير رؤية المسيري الفلسفية والأبديولوجية صاحبه تعبير غامض في فلسفة المهج وأدواته، بالنظر إلى الارتباط اللغوي بينهما.

يتحدث المسيري عن تجربة تحوله الفلسفية والمنهجية ماثلاً. فحينما بعثت الفادية من فكرى أصبح من الصعب على نقل تصور العقل الإنساني صفحة ببقاء تسجل الواقع في سلبه وشكل مباشر، وكأن الإنسان مجرد شيء مادي بين الأشياء. وظهرت في حياتي ثلاثة مواضيع أساسية مترابطة متزامنة، حتى أكاد أقول إنها ثلاثة أوجه لعملة واحدة (إن صح التعبير^(١)) تعبر عن تحول من النموذج المادي إلى النموذج الذي يفصل بين الإنسان والطبيعة. هذه الموضوعات هي: الاتصال من الموضوعية العرثية مع التوثيق والمعلومات إلى الموضوعية الاجتماعية، وهذه العقل السليبي وتسمى رؤية توليدية للمعنى، وأخيراً رفض الرصد المباشر وتبني النموذج منهجياً في التعميل^(٢).

عبد الوهاب المسيري ومنهجية التمدج

ونظراً للأهمية القصوى التي تكسيها المادج الإدراكية والتحليلية في الرؤية المنهجية والمعرفية للمسيري، فإلا من وقعه مركزة حول الأنماط المنهجية والمعرفية لهذه المادج.

إن المنهج ليطور الفكرية والمنهجية للمسيري يلاحظ أن رفضه الموضوعية العرثية ورفضه العقل السليبي جاء كتعبير عن تطور رؤيته بعقل الإنسان وعلاقته بالواقع المادي، وإدراكه لفلسفة الكرامة وراء المهج، وهذا تربط عليه تحول في رؤيته للأدوات المنهجية. وهو ما جعله يعكف على البحث عن أداة تحليلية أكثر بعمق وفعالية، تمكّنه من تكوين رؤية كنية للظواهر والأفكار، والربط بين العنيد

(١) د. عبد الوهاب المسيري، وسطى الفكرية في البؤس والبدور ونشر سيرة غير خفية غير موضوعية، الهيئة العامة للتقانة ط١/ ٢٠٠٠م، ص ٢٦٢، ٢٦٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٤١، ٢٤٢.

من التفاصيل والموضوعات المعقدة، والربط بين مستويات الواقع المختلفة العام والخاص، للجمود والمنعرج، الذاتي والموضوعي، أداة تصاعده على تيارات الرصد المباشر والموضوعية المادية المتضمنة دون السقوط في الذاتية، وتمكنه من الإحاطة بتركيبية الواقع وتعقد وغمي الظاهرة الإنسانية^(١).

وقد وجد المسيرى صلاته في السادج التحليلية، بعدما قادته إليها مجموعة من العوامل المساعدة أهمها: تجاربه المعقدة مع الترحال الرماني والمكاني (من دمشق إلى الإسكندرية، إلى أمريكا، إلى أوربا)، فذلك أن الانتقال من فضاء مكاني إلى آخر هو في حقيقته الأمر الانتقال من مرحلة رسمه تعبر عن نموذج محدد، إلى مرحلة رسمه أخرى تعبر عن نموذج معابر. كما عمقت هذه الرؤية وراءه أنه لأعمال عالم الاجتماع لألماني ماكس فيبر وركيزه على النمط المثالي Ideal Type، وأعمال الناقد الأمريكي ماير أبرامز Meyer Abrams، الذي قدم تاريخاً محدثاً للنقد الأدبي الغربي وربطه بتاريخ الأفكار، وكذا أعمال الناقد الأدبي ريبه ويليك Rene Wellek، الذي بحث دوماً عن الكلي من خلال الجزئي، والشات من خلال التحول، والأصل من خلال الفرع. كما أن دراسات المسيرى للموضوعات الأساسية الكامنة في لأعمال أدبية شكلت مدخلاً مهماً لتبني السادج التحليلية، ذلك أن الموضوع الأساسي theme، خلافاً للموضوع المباشر الظاهر subject يظل كامنًا، يعتمد على العمل رصده بشكل مباشر، وإنما يتوجب عليه بذل الجهد للوصول إليه.

لكن، ما الدلالة الدقيقة والمباشرة للموضوع كما نصوره وكما طبقه المسيرى؟

لعم أولى التطبيقات المنهجية السادجية للمسيرى هي تلك التي تمت في حمل تخصصه الأصلي والأثير، في مجال النقد الأدبي. ذلك أن من نتائج الأدبية التي نأثر بها المسيرى منهج دراسة العمل الأدبي من خلال الصورة، انطلاقاً من أن الصور التي يوظفها أديب ما تعبر عن الموضوع الأساسي الكامن في النص

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار السروي، للجلد الأول، السادج تأليفه تمثيله، ص ١٥٧-١٧٧.

الأدبي أكثر من أي عنصر آخر وهذا هو جوهر المسيري هذا المنهج، ولا تزال دراسة الصورة المجازية طريقة أممية بالنسبة به بتحديد الموضوع الأساسي الكامل في النص، بعض النظر عن جنس ومضمون هذا النص وقد أخرج المسيري دراسة عن الصورة المجازية العنصرية والصورة المجازية الآلية باعتبارهما نموذجين إدراكيين أساسيين في الحضارة العربية

فالمودج عند المسيري يشير إلى «بنية تصورية أو حوسبة معرفية مجردة عقل الإنسان (بشكل واضح أو غير واضح) من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والخلفيات (الموضوعية) فهو يستبعد بعضها باعتبارها غير ذاتية (من وجهة نظره)، ويستبعد البعض الآخر، ثم يربط بينها ويسبقها نسقاً حاصلاً، ويحدد منها غملاً عملاً^(١) يأخذ شكل خريطة إدراكية يتصور صاحبها أنها مماثلة في تناسقها وترابطها للعلاقات الموضوعية بين عناصر الواقع ويصممه أخرى فالمودج هو مجموعة من الصدمات التي تحولت إلى صورة مساسكة برسخت في أذهاننا ووعينا، بحيث لا نرى الواقع إلا من خلالها فهي رؤية متكاملة للواقع في أغلب الأحيان»

ويؤكد المسيري أن بوظيف المادج مسألة حتمية، لأنها تدخل في صميم عملية الإدراك وبالتالي، فكل ما هو إنساني صادر عن مودج محدد؛ لأن الإنسان لا يدرك الواقع بشكل مباشر، وإنما من خلال مودج نمطه المسيري - المودج الإدراكي، عطف بأن المادج الإدراكية ليست قائماً راعية، بل هي في أغلب الأحوال غير واعية يسبقها امرء تدريجياً لتصبح جزءاً من وجدانه وسلوكه وإدراكه المباشر من خلال ثقافته وتفاصيل حياته، وما يتشكل به هذه من أشياء ورموز وعلامات وصور وأحلام ومنتجات حضارية متعددة^(٢).

فالمادج الإدراكية كإداة هي العنصر من التي نقرأها، وهي الظواهر الاجتماعية التي توجد داخلها، والمعابير التي نعش وفقاً لها ومهمها الباحث، هي تصور المسيري، يجب أن تنصب على محاولة اكتشاف ملامح ومحددات المودج الناظم

(١) دكتور الفتن، ص ٢٧٤

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٦

لأدب هذا الأديب، وفكر ذلك المفكر، أو النموذج الحاكم لسلوك أعضائه مجتمع من المجتمعات أو حضارة من الحضارات.

هذا عن النمذج الإدراكية، لكن، ماذا عن النمذج التحليلية؟

يؤكد المسيري أن النمذج التحليلية نمذج واعية يصوغها الباحث من خلال قراءاته للصوص المختلفة، وملاحظته للظواهر المتنوعة، ثم يقوم بفكك الواقع وإعادة تركيبه من خلالها، بحيث يصبح الواقع (أو النص) مفهومًا ومستوعبًا بشكل أعمق. فالنمذج التحليلية يند إنتاج إلهامي ذاتي في تفاعله مع الواقع بلصوصي. ولذا، فتطبيق النموذج التحليلي على الواقع يترتب عليه إثراء النموذج ذاته، إذ غالبًا ما يتم توسيع نطاقه من خلال الظواهر والمعطيات المتداخلة التي يحاول تفسيرها، فهي تتجسد، وتبين قصوره التفسيرية، الأمر الذي يعرض تعديله حتى تزداد مقدرته التفسيرية. أي أن العلاقة بين النموذج والواقع علاقة جدلية معقدة^(١)، فليس هناك تطابق بين النموذج والواقع، بل إن هناك نمذج فرعية كثيرة تظل مُناقضة للنموذج السهيمن، متعارضة معه.

إن أهمية الاجتهادات النظرية والمنهجية للنمذجة لعدد الوهاب المسيري تنبع أساسًا من طابعها التطوري. تبعًا لتطور تجربته الحياتية والمعرفية والمنهجية، كما تنبع من خروجها من حيز الكمون والاختصار والتجريد النظري إلى مستوى التطبيقات المختلفة، سواء من خلال عمله الموسوعي حول الصهيونية واليهودية، أو من خلال تطبيقاته في العديد من الدراسات الأدبية والفكرية. بل والأهم من ذلك أن المسيري حاول -رغم اصطفاؤه بالكثير من العقليات الاجترارية للتكلمة- أن يتطبع منهج النمذج التحليلية في محاضراته، محاولاً منه تجاوز المنهج التاريخي التقليدي القائم على التراكم المعلوماتي وبلوضوعيه للتلقيح. وعملًا، فقد عمل المسيري على إعادة صياغة نص المقررات التي يلحسها، لكن من منظور منهجي مختلف، ومن خلال موضوعات أساسية كالمسألة والإشكاليات مترجمة متوازنة، أي من خلال نمذج تحليلية

(١) دخلت الفكرة، ص ٢٧٩

فعلى سبيل المثال عمل المسيرى على تدريس الفقه الرومانسى من خلال إشكالية اللغة، إشكالية الذات، إشكالية الحدود الجمالية عند كل ناقد على حدة وبهذه فإن استيعاب الطلبة للنهجى الجيد لتطبيقات النموذج التحليلى على حالات، مهما كانت محدودة، سوف يسلحهم بقدر كبير من الاستعمالات المعرفية والنقدية والتهجبية، ويعطيهم القدرة على دراستهم وتحليل مختلف الكتابات النقدية والإبداعية

وحبذا لو تم تعميق هذا المنحى النهجى المبدئى، خاصة في مرحلة الدراسات الجامعية العليا، لتجاوز العقليات والأساليب التقيدية القائمة على آلية «الشخص والتاريخ»، وإرساء أسس عقلية منهجية مدعاه تساهل في إخراجنا من حالة التحطف العلمى والاجتماعى والنكوص الحضارى، وتمكينا من الإسهام الإيجابي في البناء الحضارى الإنسانى

إن المسيرى يصدر عن رؤية معرفية منهجية شاملة الإصرار على التمييز بين الموضوعية والموضوعية، والواقعة والواقعية، والفكر والأفكار، والحقيقة والحقائق.

فالواقعية، خلافاً للموضوعية، تكتفى برصد الواقع وتسجيلها دون أن تربط بينها، ودون أن يسَّ ما هو لى كرى منها وما هو الهامشى، وما هو المعبر عن المحيط الكنى وما هو مجرد واقعة اعتباطية، وما يحق الارتقاء وما يستحق الإقصاء

أما الفكر فيقوم على الربط بين الأفكار المختلفة وإعادة تركيبها داخل منظومة محددة، تتسم بفكر من التجريد والانساق الداخلى، خلافاً للأفكار، التى تنظر معقولة إلى وحدة نظامه عليها بالمعنى والفاعلية

فى حين أن الواقعية تراهن على الوصول إلى جوهر الواقع فى الماضى والحاضر والمستقبل، عكس الواقعية التى تنظر مربطة بالحاضر وبقائده لتتفرقة الأمر الذى جعل المسيرى يستنتج أن حصر الوقائعية فى العالم العربى على تعليم نفسها باعتبارها واقعية لم يؤد إلا إلى نفس التلويح وتكبد المزيد من الهزائم!

وقدس الاختلاف يقع بين الحقائق والحقيقة، التى هى نتاج جهد إنسانى على

إنهاء، أي الحقيقة، بمثابة التمدوح الذي يجرده الإنسان من الحقائق المتفرقة بعد أن يربط بينها^(١)

بدل المسيرى بالعقل من تطوره المنهجي أساساً إلى تجربة مجرّده المنكري لكنه لا ينكر ما استعاده من علم الأنثروبولوجيا، الذي حلّله مدى تأثير الدخه في الفكر، وكيف أن الإنسان لا يدرك الأشياء كما هي بطريقة انعكاسية بسيطة، وإنما بلونها بمقولاته الإدراكية كما لم يتجاهل ما استعاده من الدر من الأدبي الذي يدعو إلى النظر إلى العمل الأدبي ككُلٍّ عضويٍّ متماسك، لأن سطح العمل الأدبي يوازي بنية كاملة عميقة، هي وحدها التي تنطق بالمعنى المركب والحقيقي للنص

ورغم أن المسيرى قد تحلى عن الماركسية كاتسماء أهد يودوحي، فقد ظل وفيّاً لمصدر حكمته القديم، فإنه لا يزال يعتبره «رؤية كسبه نقدية بلواقع، ترى الواقع في ترابطه وفي كليته» ورفض رؤية سطح الأشياء باعتبارها الخفيفة، بل تحاول العدا بينها الكامنة أو جهرها، ثم تطرح رؤية ثورية. باسم الجوهر أو قوانين التوزيع متجاوزة «الحقيقة المادية القائمة»، وهو ما يمثل تعبيراً قوياً للانتقادات التي يوجهه المسيرى بدعوى إضعافه دلالة ميكانيكية آليه على المصفاة المادية

كما أن المسيرى لم ينكر ما تعلّمه من الرؤية الرومانتيكية للواقع، التي تؤمن بأن الجوهر الكامن وراء الطبيعة أهم بكثير من مظاهرها السطحية، فضلاً عن تنعيته لما استعاده من مبادئه المتعددة، خاصةً الجورج لو كاش وروجه حارودي. حينما كان منظرًا ماركسياً - وماكس فير وغيرهم

إن الفكرة الانكارية التي يقوم عليها فكر المسيرى هي إيمانه بأن الإنسان ظاهرة مركبة، لا يمكن أن تختزل إلى ما دونه، أي إلى الطبيعة/ المادة وهو ما يجعل دراسته الإنسان تسوجب الاعتماد على ملاحج مركبة معبر عن قلم من الثنائية،

(١) نفس المرجع، ص ٢٤٢

عكس نماذج دراسة الطبيعة، فهي نماذج مادية بسيطة، فوائدها ثلاث يمكن التمسك بها والتحكم فيها. إن هذا التمييز بين الطبيعي والإنساني هو الفكرة الأساسية الكامنة وراء كل من نموذجي الحثولية والعلمانية الشاملة عند المسيري.

وحتى يسهل لنا فهم هذين النموذجين لابد من استحضار التمييز الذي يقيمه المسيري بين «الترعة الحثوية» و«الترعة الرمائية أو الإنسانية»، ما يمثلونهما نزهتين أصيلتين في النفس البشرية يتنازعانها بشكل مطرد.

أما الترعة الحثوية فتتحو إلى رفض كل الحدود، وإزالة المسافات التي تفصل بين الجزء والكل، بين الطبيعة والإنسان، بين المخلوق والخالق، إلى أن يصبح الإنسان كأنثاً بلا حدود. إن هذه الرغبة في إزالة الحدود تدعير عن نزوع إلى التخلص من تركيبه الذات الإنسانية، ومن عبء الخصوصية والوعي الإنساني. وهي محاولة للهروب من الواقع الإنساني، بكل ما فيه من ثنائيات وتناقضات.

فالترعة الحثوية إذن تبدو كسروح للعودة إلى الرحم، والدويان في الكل وهي تعبر عن نفسها من خلال ما يسميه المسيري مذهب الحلول، أو الكمون - الذي ينظر إلى العالم ككتل واحد متماثل مشكك عضوي، لا تحليله أية ثمرات، ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، كما أنه حاضخ لقوانين واحدة كانت فيه وينسب مذهب الحلول هذا إلى أن كل ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد، مكتف بداته، يحتوي على مركزه، وركيزته الأصعبية (مُظْلَفُه) داخله. وما دام الكون مكوناً من جوهر واحد؛ فإن هذا المذهب ينكر وجود الخير للإنساني المستقل عن الكل وعن الطسعة وعن الخالق، كما ينكر إمكانية النجاة وفي إطار الحثولية الكمونية يحكى رد كل الظواهر واحترائها، مهم بيع سوعها وعدم تجاهلها، إلى مبدأ واحد كامل في العالم^(١).

وهي مقابل الترعة الحثوية يصبح المسيري الترعة الإنسانية أو الريدية وهي ترعة محو تباين الطسعة وهائم المعطيات المادية. ترعة محو تمييز الجزء عن الكل، والإنسان عن الطبيعة، والمخلوق عن الخالق، الأمر الذي يعنى أن العالم يشتمل على

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص ١٨٩ - ٢٠٥

من الثابتة والشمودية، كما يمس أن الإنسان حبيب يحقق خبره عن الكل وعن الطبيعة وعن الخلق، يصبح كائنًا حرًا مسئولاً، يقبل الخلود وعبه الوحي وتؤكد الهوية الإنسانية، يعيش داخل الزمان مثل باقي الكائنات ولكنه يدرك أنه مختلف عنها، فهو مختلف من الله، يستطيع داخله تنصراً غير مادي لا يمكن رده إلى الطنعة المادية، ولذا يسميه أسيري «العنبر الإلهي» الذي يحول الإنسان من «كائن طبيعي» إلى «إنسان ويني»

ويستخلص أسيري أن الفرق بين الروحيتين (المحيية والربانية) هو الفرق بين الطنعة والثقة، ومن الطبيعي والإنساني كما يستخلص أن جدانية النزعة المحيية بالنظر إلى النزعة الربانية عالية للعالم، لسبب بسيط، هو أن الأولى تعمل مع قانون الجدانية الأصوية، في حين تعمل الثانية مع

ويكتشف أسيري كيف أن الحلولية تأخذ مساراً تطورياً ينتهي بوحدانية الوجود، التي نحلى في صيغتين مباينتين شكلاً، محبتين جوهرًا أولاهما تمثل في «المنظومات الحلولية الكمومية الروحية»، أو كما بصطلح عليه الدكتور المسري «وحدانية الوجود الروحية»، وهما بمعنى «الوحدانية الإلهية»، ولكنه إله يحل في مخلوقاته ويمتدح، ثم يتوحد معها وينتدح فيها تماماً، بحيث لا يصير لها وجود دونه، ولا يصير له وجود دونها، أي أنه لا يبقى من الإله سوى اسمه أما ثانيهما فتشجلى في «المنظومات الحلولية الكمومية المادية»، أو كما بصطلح عليه المسري «وحدانية الوجود المادية»، حيث يتم التحل في كلفة من اسم الإله، ومن أية لغة روحية أو مثالية، ويسمى تسمى الواحد «قوانين الطبيعة» أو «القوانين العلمية» أو «القوانين المادية» أو «قانون الحركة»، ويحل الخطاب المادي الصرّف محل الخطاب الروحي «السماء المادي» فعلاً، وهي الحقيقة التي جعلت المسري يستنتج أن وحدة الوجود الروحية لا تعمد كثيراً من وحدة الوجود المادية، ذلك أن الدوكان في الإله مثل الدوكان في الطبيعة، كلاهما دويان في الكل وفتان فروعى والمثوية.

إن مزية المسيري المنهجية والمعرفة الكبرى أنه لا يُنظر من أجل التنظير، ولا يضع السادج، ويطور المناهج، ويبحث بالمصطلحات، ويبدو المفاهيم إلا من أجل أن يطبقها ويعملها لتحقيق أكبر قدر من الاستيعاب والتحكم في مادته المعرفية، والإمساك بها على موضوعاته وإشكالياته. فعلى سبيل المثال؛ فإن المسيري عمل على تطبيق نموذج الحلولية في تحديد العديد من الظواهر والنصوص، فالفلسفة المادية في تصور فلسفة حلولية ترى أن الطبيعة مكثف بذاتها، كما أن الفلسفة اليتيمية - وأصدها اللادوي - فلسفة حلولية تماماً، تجعل الإنسان مكثفاً بذاته، لا يمكنه أن يستمد معياره من خارج ذاته، ولا تحلّه حدود أو حدود. وقد كتب المسيري فعلاً تاريخاً مختصراً للفلسفة العربية موثقاً فيه غور من الحلولية والتجارب، أبرز فيه كيف أن الفلسفة اليونانية قبل سقراط كانت فلسفة حلولية، وأن الفلسفة العربية عادت إلى الحلولية مع عصر النهضة، لتصل فلسفة وحدة الوجود إلى دروتها مع هيجل^(١)

عبد الوهاب المسيري ونقد التعددية

يرى عبد الوهاب المسيري أن «جوهر التحديث وحدثه هو تسيط الواقع (الفلسفة والإنسان)، وفرص لأحادية مادية عليه، بهدف إدارته وتوطيعه على أحسن وجه بإعباره مادة احتمالية» أما الأحادية المادية فتعبر عن مسعى إنساني مادي حسي، يستوعب الواقع من خلال معولات إدراكية وتحليلية ونفسية مادية، واحتمال الواقع بأسره إلى مسرى مادي واحد لا يعرف أي شكل من أشكال الثنائية أو التعددية^(٢)

إن النموذج التحليلي للحدث عند مسيري يوظف ثلاثة مفاهيم أساسية، لها قوة تفسيرية ودلالية منفردة ومقفاة، وهي العظمة والترشييد والتحديث، مع

(١) وعلى فكرة، ص ٢٩١-٢٩٧

(٢) عبد الوهاب المسيري، التعددية والترشييد العظمى، مجلة دراسات سياسية، بيروت، عدد صيف

١٩٩٥، ص ١٥

ملاحظة التداخل الأكيد بينها ويستحسن أن يبدأ من تصور المسيرى للعلمانية،
نصل إلى رؤيته للترشيد، وعلاقتها بالتحديث.

حركة العلمنة، من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة

يميز عبد الوهاب المسيري بين مستويين دلاليين للعلمانية العلمانية الشاملة،
والعلمانية الجزئية، موضحاً أن العلمانية الجزئية - خلافاً للعلمانية الشاملة - لا تدور
في إطار القانون الطبيعي وحده، إذ أنها تترك مجالاً للقانون الإنساني (والأخلاقي
والديني)، ومن ثم فهي تسمح بقتل من الثنائيات كما أنها لا تطالب، إلا بفصل الدين
عن الدولة، وهو مطلب تاريخي مشروع في السياق الحضاري العربي، في مواجهة
الكنهات الكسبي وتعالقاته الإقطاعية وتلزم نوعاً من الحياد بخصوص مفهوم
القيم المطلقة، والحياة الخاصة، والمرجعية النهائية للقرارات السياسية أي أنها تتوكل
حبراً واسعاً للقيم الإنسانية والأخلاقية والدينية المطلقة، شريطة عدم مدسها في
عالم السياسة ولهذا لا يجد المسيري حرجاً في تسمية العلمانية الجزئية بالعلمانية
الأخلاقية، أو العلمانية الإنسانية

ويؤكد عبد الوهاب المسيري أن العلمانية الجزئية مفهوم مريض تم التوصل إليه
خلال القرن التاسع عشر، لأنه كان يصف واقعاً فعلياً، إذ كانت الدولة كياناً ضعيفاً
غير مسلح بأجهزة أمنية ولا بأجهزة أيديولوجية قوية، فدم يكن هناك إعلام
جماعي يهيئ الرأي يقتحم على المواطن حُرمة حُرمة الخاص، ولا نظام صلاوم ومرجئة
لتنشئة لاجتماعية والسياسية، وهو ما جعل الحياة الخاصة تظل، إلى حد كبير،
يماني من عمليات العلمنة، تحكمها القيم الأخلاقية والدينية

لكن حدثت تطورات بيئية كبيرة ارتبطت أساساً بتطورات ومضاهات
الثورة الصناعية، وتناقضات النظام الرأسمالي الاجتماعية، وعملت على
تصير الصورة بشكل حاسم، فتوفلت الدولة، وروح الإعلام، وأصبحت

مؤسسات الدولة الأمنية والتربوية والإعلامية قادرة على الوصول إلى اللوحين في كل مكان وزمان. مبدئات تظهر مجموعة من الظواهر التي باتت نموذج العلمانية الجبرئة عاجراً عن استيعابها بطريقتنا، وحرى النظر إليها على أنها ظواهر مستعصية، لا عروب والتشبيؤ ولا سلاب. والسجدة أن علم الاجتماع العربي أخفق في التوصل إلى مصطلح أو مفهوم مركب شامل يحيط بكل جوانب العلمانية في ضوء التطورات والتحولات الجارية

وهو ما جعل المسيري يصدى لصياغة مصطلح «العلمانية الشاملة»، ليصف وضع المصطلح العلماني الغربي في راحته وتطوره وبناء عليه عرف المسيري العلمانية الشاملة بكونها «تطابق بتطبيق القانون الطبيعي / «دادى بكل صرامه على كل مساحي الحياة، ولا تسمح بأية ثنائيه، بل تسعى إلى كل الظواهر الإنسانية والطبيعية، ومن ثم فهي ليست مجرد فصل الدين عن الدولة أو بعض جوانب الحياة العامة محسب، وإنما هي فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة ومرجعيتها النهائية، وعن حياة الإنسان العامة والخاصة أي أنها - يواصل المسيري - فصل القيمة عن الحياة الطبيعية والإنسانية، وتطبيق القانون الطبيعي عليها، ونزع القداسة تماماً عن العالم، بحيث يحول إلى مادة استعمالية لا قداسة لها، يمكن إدراكها بالحواس الخمس، ولا وجود لها خارجها، كما يمكن لمن يشاء أن يوظفها لصالحه. ونتيجة لهذا يظهر العلم المستصل عن القيمة، والتكنولوجيا المنعصبة عن القيمة، والحياة المنعصبة عن القيمة، وهذه هي العقلانية ادينية الكامنة المستحيلة»

والعلمانية الشاملة كما يطرحها عبد الرحاب المسيري مثاليه نماديه، تبدأ بجعل مرجعيته كل شيء من ذاته، ولا تنظر إلى ما يمكن أن يكون من العلاقات المتداخلة بين الأشياء، فتصبح المعايير في المجال الاقتصادي اقتصادية فقط، وفي المجال السياسي سياسية فقط، وفي المجال العلمي علمية وأكثر من ذلك؛ فإن المسيري يطابق بين العلمانية الشاملة والتحديث على النمط الغربي بل ويعتبر أن

العلمانية الشاملة في جوهرها تطبق النموذج الطبيعي لندية على الظاهرة الإنسانية، وهذا يعني - انضماماً مع تخيلات ومقدمات المسيري - أن فلسفات مثل الميكانيكية (الغاية تبرر الوسيلة)، والهابزبرغ (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان)، والداروينية (الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح - أي للأقوى على التكيف)، والنيشنالية (تأكيد إرادة القوى والصراع، ورفض المحبة باعتبارها من أخلاق المبيد الضعفاء)، وأخيراً البرجسانية (العملية التجميعية) - تعتبر مجرد ترميمات مختلفة على العلمانية الشاملة

ويعد أن يتخذ عبد الوهاب المسيري أدهياء الحداثة في العالم العربي، واختارهم تصورات العرب عن تجرته الخاصة في التحديث والتطور الاجتماعي والسياسي، ومحاولة فهمها وتبسيطها دون كبير مقد أو تمحيص - يشهد على أن العلمانية الشاملة تحول العالم إلى مادة استعمارية لتعدو الوجه الآخر للإمبريالية، التي حولت العالم إلى صاده استعمارية يوظفها الإنسان العربي (الأقوى) لصالحه - ومن ثم؟ فإن المسيري لم يتردد لحظة في إعلان أن العلمانية الشاملة رؤية معيبة معصلة عن القيمة، قامت بسطيم الداخل الأجنبي بشكل صارم، فدأشدة الإنسان العربي، وجيش جيوش، وعلقت ظرو العالم حروة إمبريالية شاملة - فالتحديث المعصل عن القيمة في الداخل العربي، والإمبريالية المعصلة عن القيمة هي بقية العالم هما - عند المسيري - وجهان لعملة واحدة

إن أخطر نتيجة للعلمانية الشاملة - يشهد عليها المسيري، ويحذر منها - هي أنها تؤدي إلى تفكيك الإنسان - وحيما يتم تفكيك الإنسان فإنه يلقى به في عالم الحركة التي لا مركزها، عالم ما بعد الحداثة، لحظة الأخيرة في سلسلة التحديث على النمط العربي في إطار العلمانية الشاملة المعصمة عن القيمة

وهي ختام تحليله لبعدي العلمانية الشامل والحزبي، لم يتردد المسيري بحسب النهج الأصولي للقاصدي - في إجراء المقابلة التالية «إذا كان من الممكن تحويل العلمانية الجبروتية - أي فصل الدين عن السياسة، وربما الاقتصاد -

فالعلمانية الشاملة أمر من الحسير ثقلاً، لأنها أبديولوجية كاسحة، لا يوجد فيها مجال للإنسان أو القيم، ومن ثم فهي لا تتصالح مع الدين أو العلم الثابتة، ولا مع الإنسان (مطلق الإنسان)، وتحاول أن يحتل حياة الإنسان في البعد المادي وحسب^(١)

جدول الترشيد والعلمنة والتحديث

«الترشيد هي تصورنا» يقول المسيري، «هو العلمنة والتحديث في الإطار المادي الأحادي إن القاسم المشترك بين هذه المفاهيم الثلاثة أنها تنزع إلى تصميم كل التثانيات (التي نعرض وجود أكثر من قانون)، ومرفض كل المطلقات (فهي تشكل تجاوزاً للقانون لدى الواحد العام وحرفاً له، وتشكل عدم استمرار في التكون)، ومكرر كل المعايير الأخلاقية الثابتة، وتتعامل مع المحدود والقيصر، فاللامحدود وما لا يُقاس لا يمكن تطبيق المعادج الكلية عليه إن الترشيد إذن هو تطبيق الأخلاقية المادية على الحياة الاجتماعية والإنسانية، واستبعاد أية ثابته أو تركيب أو تعددية»^(٢)

غير أن أهم جوانب الترشيد، بنظر المسيري، هي إعادة صياغة المجتمع باعتباره سوقاً ومصنعاً، والإنسان باعتباره منتجاً ومستهلكاً ومن ثم، فالهدف النهائي للمجتمع «الرشيد» هو تعظيم الإنتاج، وتحقيق التراكم الرأسمالي (المضخة)، وتعظيم الاستهلاك (البند)

لكن عملية إعادة الصياغة هذه ليست بالأمر اليسير فهي من الشغول والتعقيد بحيث يستحيل تصور إمكانية تحقيقها بدون «عقل أدوات جبار»، أو مركز قوى يقوم بالهيمنة والتحكم في كل مورد للمجتمع وعاصره، وبوجيها ويرمجتها بعرض تجويزها، إلى مدّة استعماله وتوظيفها على أكمل وجه وقد طرح الدولة العنصرية

(١) دفتي افكرة، ص ٢٩٩

(٢) التعددية والترشيد العلماني، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٦

المركزية المطلقة نفسها، باعتبار أنها تمثل المقدرة على تنفيذ عملية التوحيد والتشبيط والتزكيز الاجتماعي، بفضل ما تمتلكه من سلطات وأليات ضخمة

لكن إلى أي حد بحيث الدولة القومية المركزية المطلقة في تحقيق مشروعها التحليلي الترشيدي؟ وما نوع ذلك الترشيد، أكان جبرياً أم شاملاً؟

لا يتردد المسيري في الحزم بنجاح هذه الدولة في تكبيد مشروعها الترشيدي التحديثي، كما لم يتردد في الجرم بأن عملية الترشيد غطت مختلف مجالات الحياة لكن الخطير في الأمر أن عملية الترشيد هذه لم تأخذ شكل مثالية جامدة تبدأ بالاقتصاد وتنتهي بالإسكان، وإنما كانت كلاً مركباً، كل عنصر فيه يؤثر ويتأثر

والسبب أن عملية التشبيط والترشيد أدت إلى انتشار علاقات السوق والعلاقات التعاقدية، بدلاً من العلاقات التراجعية؛ لأن الاقتصاد «الرشيد» اقتصاد يهيس فيه رأس المال هيمنة كامنة على المجتمع وعلى كافة العلاقات الإنسانية، وهو ما ينطبق على المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الاشتراكية (سواءً) على حد سواء؛ لأن رأس المال - بفسر المسيري - ليس مقوره خاصه بالمجتمع الرأسمالي وحده، وإنما هو مفردة عامة تشير إلى أي فائض مالي يُعاد استثماره في الاقتصاد، من طرف الرأسمالي العرذ أو الحكومة الاشتراكية»^(١)

إن ما يميز تحليلات المسيري هو عمقها وأصالتها، ومنها، فلا هي بالتحليلات «الاقتصادية» المجرية، ولا هي بالتحليلات «السياسية» المسطحة إن لأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية والسيكولوجية لا تأخذ قيمتها عند المسيري إلا ضمن رؤية فلسفية شاملة معقدة ومنهجية تعتبر علامة بارزة للمنتج الفكري للمسيري

إن ربطه للمسيري بين طيعة النظامين الاشتراكي والرأسمالي من حيث الهيمنة المادية، يذكرنا بتحليلات المفكر الفرنسي الكبير شاتليه Chatehier، الذي سبق له أن استخلص مبرراً أنه لا يوجد في عالم سوى نظام اجتماعي واحد، وليس نظامين

(١) المرجع السابق، ص ١٠٧

محافظين (اشتراكي ورأسمالي)، والعرفق الوحيد بين النظامين يكمن في درجة التخصيص والأشكال التنظيمية التي يتبناها أو يصوغها كل مجتمع، فليس هناك في التحليل الأخير رأسمالية ولا اشتراكية، هناك فقط تفرعات من مضمون واحد، هو للمجتمع الصناعي^(١).

لقد كان ماكس يتقصد - يقول المسري - أن يحميه تجريد الإنسان وتفتيته وترشيده، وتحويله إلى إنسان ذي بعد واحد هي عملية مقصودة على المجتمع الرأسمالي، وأن للمجتمع الاشتراكي سيعيد إلى الإنسان تكامله وإنسانيته ولكنه كان واحداً فالنجرية والترشيده في إطار النموذج الأحادي للمادى يستند إليهما المشروع الخلفاني بأسره، وند، فكثير من الظواهر الباطنة عن التجريد في العالم الرأسمالي ظهرت في العالم الاشتراكي. إنها الحقيقة التي جعلت ماكس فيبر Max Weber يستنتج أن الترشيده هو تحويل للمجتمع بأسره إلى حالة البصع، والتي ستؤدي به جميعاً إلى القفص الحديدي^(٢).

ولأن مشروع القفص القومية المطلقة الترشيدي التحديثي مشروع شامل ومكامل، فإن اصطلاحه بالدين كان أمراً متوقعاً، إذ كيف يمكن المطلقين أن يتمايزا معاً؟

إذن، كان لابد لأحد المطلقين أن يراج، ليترك مكانه لمطلق الآخر. وما كان الدين يدور حول مطلق مجاور، غير طبيعي ولا مادي، وغير «مرشدة» بالدين المادي ومن ثم فهو يتحلى الأحادية المادية بعد جري تهويشه ليصبح له شأن خاص، حتى تظل الدولة هي المطلق الأرحم، ومصدر القيمة، وحتى يدين المواطن لها وحدها بالولاء، وتلقى منها الأوامر لتحقيق مصلحتها العليا^(٣).

(١) شاتليه Chatelot، حوار أجريته مع مجلة الفكر العربي، بيروت، عدد ٢١، ١٩٨٦، ص ٢٦٨.
(٢) رحلتى الفكرية، ص ١٠٨. وهذا لا يعني أن الميري يستبعد مهام دولة قامت مرجعية دينية، بقدر ما يروم التأكيد على أن الدولة - كإطار مؤسسي - يستهدف تأطير وتنظيم عملية البناء الحضاري للشعوب، وتوحيد عملية إنتاجها المادي وبنيتها - ليست إلا شكلاً تاريخياً سبياً، يظل خاضعاً لسنة التغيير والتجاوز التاريخي، وفقاً لمشي استجابتها وروحها بالنتيجة التي تحمدها الجماعية.

إن الترشيد - يستلزم المسيرى - هو عملية عدمه تعنى إعادة صياغة المجتمع والإنسان على هدى القوانين العلمية، المثالية الصارمة، بهدف الوصول إلى «الحلقة التحكم الكامل» الافتراضية، التي يصبح فيها المجتمع تساقاً آلياً منطقياً متكاملاً للحسابات الكمية، لا يشير إلى أي عنصر مفرد، فهو مرجعه ذاته، يتم استحضار كل شيء فيه بكفاءة عالية

غير أن المسيرى يؤكد أن فرض الأحادية للمادية على البنية الاجتماعية ليس بالأمر السهل. ترشيد الأفراد وعلمتهم وتحديثهم يعتبر أمراً غاية في الصعوبة، خاصة في المجتمعات التقليدية، حيث يعيش الإنسان داخل شبكة من علاقات القرابة والحوار التراحمية، ويدلن بالولاء لمطلقات دنية وأخلاقية راسخة، وينتزع في مؤسسات وسيطة تخلق حفاقة بين الدولة المطلقة وبين الأفراد .

ويستخلص من هذا السياق التحطلي العام أن الإنسان يكتسب إنسانيته المتينة من خلال هذه المؤسسات الوسيطة، وأنه بدورها يتحول إلى حافة عضلية أساساً .

ويواصل المسيرى بحثه عن «القبس الإنساني» ذاته في صحراء التحديث العربي المعاصرة، كشفاً كيف أن الدولة المطلقة - بعد أن بذلت قصارى جهدها لاحتثاث كل من الدين والأسرة بلا هوادة - أخضعت الإنسان وكيته مع الوظيفة العامة، بدلاً من تكيف الوظيفة العامة مع الإنسان، وذلك بركه في كليته إلى الوظيفة التي يقوم بها، ليصبح أفراد المجتمع تماماً كأعضاء الجماعة الوظيفية، حيث تتحدد قيمة الإنسان بالنظر إلى وظيفته، لا بالنظر إلى إنسانيته

ولنتجرب هذه الحقيقة و لانتقال بها من مستوى المعطى الموضوعي إلى مستوى المفهوم الدلالي، يقوم المسيرى مرة أخرى بسحت مصطلح «سبق المعنى هو «الأسادية الوظيفية»

ورغم أن المسيرى يؤمن بالتطور الوجودي والفكري، فذكر إنسانيته بالنسبة ووضعه «احتميات انطفئة في عالم المحدثات والمصيريات، فإنه يظل وفياً وفاءً معرفياً لمرجعية القديمة، حينما يستحضر مرة أخرى كارل ماركس لتعميم حالة الاغتراب

والاستلاب كحالة اجتماعية، يصبح معها الإنسان مصرفاً تاماً من خصوصيته وتعبته، مسوِّباً تماماً في الوظيفة العامة للجودة

إن المارق الموجود لأنطولوجي، والأرمه الأخلاقية التي تعانيها المدن الإنسانية في زمن الحداثة عند نقطة العصر العلمانية - لا يمثلان، بالتعبئة للمسيرى، إلا تحول مارق معرفي أعمق. فالفلسفة التي تحكم الرؤية المعرفية العربية تجعل العلم الحديث يستند على موضوعية، والتجرد من العواطف، والتمسك بالحيد، وعدم الاكتراث بالعائبات، كما نجده يبالغ في تأكيد قيمة السبية الأمر الذي أدى إلى تحول العلم إلى «علموية»، والسببية إلى ميكانيكية، والسبب إلى نفسه مائة مرة تنظر إلى الواقع نظرة كمية لا كمية، تصبح معها جميع الأمور متساوية وهو ما أدى بدوره إلى صمود لحسن الخلق، وتزايد الاستعداد للحكم على ما هو إنساني بمقاييس غير إنسانية، والحكم على ما هو مطلق ومصارف بما هو نسبي وصحي، لتتجمع أروعهم المتعالية فتتجلى محلها للرجعية الوضعية أما الأخلاق - مجرى التأسيس لها على أساس اجتماعي، ليصبح المجتمع هو المصدر المباشر للقيم الأخلاقية، أو على أساس هدمي يربط الأخلاق بحسابات وقوانين علمية مجردة، تراهن على تحقيق أكبر قدر ممكن من المنفعة والمتعة، ومراعاة أكبر قدر من الإنتاج ومن العائد المادي

ولا يتردد الدكتور المسبري في اعتبار الفلسفة المعنوية نهضة، والداروينية الاجتماعية، والمادية الماركسية، والفرويدية، ووضعها أوجس كويت - الأساس المعرفي للمأزق الحضاري العربي

نقد يضافرت هذه العناصر وغيرها، وعطلت على فتلق السياق العام للارم لصياغة الإنسان «الرشيد» القادر على التوحد بالمبدأ العلمي، وتحرير ذاته من الداخل في إطار هذا المبدأ، بحيث أصبح يدرك نفسه بشكل مجرد، باعتباره كائنًا خاضعاً لقوانين الطبيعة المعنوية العامة، قابلاً للحوسلة (التحول إلى وسيلة) والتطويع والتشيط (إعادة الصياغة، بمعنى إسقاط أية مرجعية إنسانية وتسي مرجعية مادية غير إنسانية) وبدا أصبح الإنسان أحاديًا ماديًا، لا يمارس أي

(٦) إشكاليات الفكر، ص ٨١

إحساس بالولاء. لأية مطلقات إنسانية ثابتة أو أخلاقية مطلقة، أو أي طموح لإشباع أهداف إنسانية معينة^(١)

بل وأكثر من ذلك، فإن هذا الإنسان أمسى شديد التكيف والمواقف والمرونة «الحرثانية»، ذا استعداد غريب لتغيير قيمه عند الطلب والتنازل عنها بلا أسف! أصبح إنساناً «موضوعياً»، عازراً على تحويل ذاته إلى موضوع، وعلى رؤيتها هي صوره المعبر الموحسوية لأحدية الماديه، وعنى جمع عواطفه وميافته الأخلاقية بصرامه غير عاديه. إنساناً يبحث عن «التقدم» من أجل التقدم، دون أن يحدد المعايير النهائية لذلك أو يكثرث بها. إنساناً غطياً يمكن التنبؤ برغباته وأحلامه، ومن ثم يمكن التخطيط لترويضه وتوجيهه.

إن تحليلات المسيرى في نقد «خدائنا العربيه» تنطلق من التأكيد على وجود مرادف أكيد بين الطبيعة/المادة، والسوق/المصنع وهو ما يفسر وجود نطاق بين الإنسان الطبيعي والإنسان «الرشيد»، الذي يصبح في نهاية التحليل الإنسان «الاقتصادي» الإنسان الذي يتم تجزيه في إطار مفهوم السوق/المصنع. فهو إنسان مسعد ذو بُعد واحد، ينتج ويستهلك، يدخل في علاقات تعاقدية واضحة بسيطة مجردة برؤية، لا علاقات «احصيه» مركبة، ويخضع لأكثات السوق، ويؤسس حياته على أساس القسم الاقتصادية، مثلما يؤسس الإنسان «الرشيد» حياته على أساس القيم العلمية، ومثلما يؤسس الإنسان الطبيعي حياته على أساس القسم المادية^(٢).

وتتبعاً عند تحليلات المسيرى الفلسفيه تصبح أكثر كثافة، وكاشفة كيف أن «المواطن يُردُّ إلى التوتة» مثلما يُردُّ الإنسان الطبيعي إلى الطبيعة، والإنسان الاقتصادي إلى السوق، والإنسان الحسد إلى الغريزة. أي أن الإنسان يُردُّ إلى ما هو غير إنساني. أي أنه يصبح دائماً متصلاً من عندولة للإنسان^(٣).

وهي الحفصة التي جعلت المسيرى يلاحظ أن العلوم الإنسانية العربية أغفلت

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، فكر الاستنارة والتناقضات، القاهرة، نهضة مصر، ١٩٩٨، ص ٦٧-٦٩.

(٢) رجلى الفكرية، ص ٣١٨-٣٢٣.

الإشادة إلى الطبيعة البشرية، وإن لم ذلك فمادة ما يتم من منظور المؤثرات الكمية والجداول والقرائن المادية مباشرة فهي عالم لأدب مثلاً ظهرت الفلسفات البيوية والتفكيكية، التي تحاول الإجهاد على الطبيعة البشرية كغير «المطلق» الإنسانية»

أم الحديث المتواتر عن «حقوق الإنسان» الذي نقوده أكثر الدول إمبريالية في العالم، فلا يبدو كونه - حسب المسيري - محض هجوم على الإنسان والطبيعة الإنسانية، ومرابطة عليهما، ومناجزة بهما - ذلك أن «لإنسان» الذي يتحدثون عن حقوقه وحقه مستقلة، لا علاقته له بأسره ولا مجتمع ولا دولة فهو مجموعة من الحاجات المجردة - فالحديث عن حقوق الإنسان ككيان مجرد، واستمرار الهجوم الأصلي على المؤسسات الوسيطة لدى يد، في عصر النهضة - هو الذي ترك الإنسان عازياً تماماً أمام الذنوب ومؤسساتها»^(١)

والنتيجة أن أيديولوجية ما بعد الحداثة التي يصر المسيري على تعريضها، وبعبارة «أنديولوجية عصر لاسهلاكة» - لم تتردد لحظة في إعلان موت الإنسان، بعد أن أعلنت موت الإله، وأنكرت وجود أي مركز أو أية مرجعية معنوية، فهي حرية كاملة، وخضوع كامل لقانون الصدفة، وهي مظلومة قسسية «مظهر» تماماً من الفلسفة والإنسان وخطافات»

إن المسيري هنا يتناول كونه مجرد باحث موسوعي، أو أستاذ أكاديمي، ليظهر صاحب رؤية فلسفية تأملية إنسانية عميقة - إنه يذكر بفلاسفة التاريخ الغربيين كنويشي وشمسجلر وجارودي - إنه يذكر برواد مدرسة فرانكفورت هابرماس وهوركايمر وأدورنو، ومشرورهم الفكري في بعد الحداثة العربية، لكن انطلاقاً من خلفته المنهجية، وخصوصية خصاريه الإسلامية - كما يذكرنا، بحسب لاجتماعي التاريخي وموضوعيته، بابي حدود

ويواصل المسيري نصعيده في نقد الخطأ الغربية كاشفاً طبيعتها العنصرية،

(١) المرجع السابق، ص ١٩

وتمركزها على ذاتها، وبما أنها منها «يوجد تمايز ثقافي بين الأجناس، وبأن هذه التمايز له أساس مادي (بيولوجي - بيئي وراثي) فالعكر العنصري العربي يطلق من التصنيف بأن الشعوب الواقعة حارح النائرة العنصرية الغربية تختلف، عرقياً ووراثياً، عن الشعوب العربية. كما أن الحضارات عبر العرية أقل قيمة من الحضارة العربية على مختلف الأصعدة. ولأن هناك تلازماً وثيقاً بين الحضارة والعرق، فإن التلطف الحضاري يصبح أمراً وراثياً، وبالتالي حتمياً. وهو ما جعل المسيحي يعتبر العنصرية تمهلاً للروية المعرفية العلمانية للإمبريالية المسيحية، والمتمركزة على الذات»^(١)

بعد كشف المسيحي كيف أن الغرب دهم ديموي المركزية والعنصرية لنفسه بمجموعة من النظريات الخاصة بعالم الأخلاق والهُوية والحضارة، تلور في إطار المرجعية المادية الكامنة ونؤكد موقفه. وهذه النظريات هي ما أطلق عليه «النظرية العنصرية»، التي شكّلت - حسب المسيحي - إطاراً شاملاً لروية الدواب و حضرة والسلوك. ويذهب المسيحي إلى أن ظهور العكر العنصري كان أمراً حتمياً بعد ترجيح الروية الدينية في الغرب، وتصاعد معدلات العنمة والوحشية، وغياب أية مرجعية نهائية متجاوزة. فهي عائم الحلولية والمرجعية الكامنة لأبد من البحث عن نقطة مرجعية في العالم المادي نفسه لتعسر كل شيء، ومن ثم ضرورة البحث عن مطلق علماني، وهو ما تمثل - حسب المسيحي - في كل من العرق والنظرية العنصرية. فالعنصرية هنا ليست مجرد موقف عدائي سببي من الأخيار، وإنما محاولة علمانية مادية لتحديد ماهية الإنسانية وفقاً لقياس مادية وحادية ممنوسة بعيدة عن أية مقولات فرق مادية. «فالنظرية العنصرية»، كما يعرفها المسيحي، نظرية تنكر وجود روح متارقة للجسد، وتضرض وحدة الروح والجسد. ويتصور أصحاب هذه المقاييس أنها علمية، وداب مقبرة تفسيرية لكل الظواهر^(٢)

(١) د. عبد الوهاب المسيري، «العنصرية العربية في عصر التحديث وحصر ما بعد الحداثة»، صحيفة الحياء، ٢١/٨/١٩٩٤

(٢) المرجع السابق

والملاحظ أن عبد الوهاب المسيري يطابق هنا بين النظرية المعاصرة والمادية، وهو ما يثير الكثير من الانباس. كما أن ربطه بين ظهور المعاصرة وبراجم المرجعية الدينية في العرب يعزى بالتسلسل عن تاريخية ظاهرة المعاصرة، وهل كانت هذه المعاصرة غائبة في العصور الوسطى الأوروبية أثناء سيادة الفكر الديني للكثي؟ ألم تحمل الحروب الصليبية مضاميناً معاصرة؟ ألم يفرج الاستشراق التقليدي من عباءة حملات التبشير؟

وتأكيداً لارتباط المعاصرة بالشرق، اختلص المسيري يؤكد المسيري أنه فإن كانت ألمانيا النازية هي البلد الذي وصلت فيه معاصرة عصر التحديث والتعددية فيها، فإن الولايات المتحدة هي البلد الذي سوف تصل فيه معاصرة ما بعد الحداثة والتسوية إلى صميمها. فهي الحضارة التي بدأ يهدد فيها علم التسوية والمعاصرة الحداثة، التي تهدف إلى إزالة الحدود تماماً وصهر كل الهويات في إطار مشروع له «الأمركة»، يعمل جاهداً على توظيفه واحتكاك منجزات «العولمة»

ولأن المسيري لا يسلم بالمعطيات المسطحة والمقولات الجاهزة، فإنه يسعى حوثاً إلى ربط الأفكار والظواهر والمقولات بحدودها التكوينية العميقة ولهذا نجد أنه يدعو إلى ربط ظاهرة العولمة بعمل البروع إلى التعميم، الذي يعد بدوره مكوناً أساسياً من مكونات منظومة فكر الاستار في دهانه على الإنسان المعاصر، أو الأعمى. فهو فكر الاستار يكمن - حسب المسيري - في القضاء على الخصوصيات التاريخية، والوصول إلى نوع من الإنسانية العامة وهو نوع مسجل في الفكر المادي الذي يعبر بطبيعته فكراً تعميمياً، ما قامت لمادة جامعة لكل من الإنسان وحيوان والطبيعة أي أن الفكر المادي بطبيعته فكر يسجه نحو صياغة القانون العام الذي يمتد من الإنسان وغير الإنسان

والنتيجة أن العولمة كاتمة في منظومة الاستار والفكر المادي بشكل عام. ولأن العرب دخل في مرحلة أزمتهم حضارية حقيقية - فمجرد بشكل ملحوظ خلال حقبة السنين وما تلاها - معبرة عن الانتقال من مرحلتهم الصلابة إلى مرحلة السيولة الحضارية، بمعنى أن الحضارة العرصة بعد أن كانت وثيقة من معيها كل الثقة قد

بدأت بمقد هذه الثقافة، وبعد أن كانت متركزة على ذاتها أصبحت أكثر مرونة بلشك وعدم اليقين في مصيرها، وهو ما عبرت عنه أحسن تعبير تيارات ما بعد الحداثة وأديبات مدرسة فرانكفورت وهذا هو ما جعل يسري يعبر أن العولمة تعنى هي جوهرياً عبادة السهل بدلاً من المركب، والتمسك على حساب الحقيقي والأخلاقي، لأنها قامت أساساً على فكرة السوق والمكسب إشباعاً لثروات الإنسان الاقتصادي أو الإنسان الجسدي^(١)

موقف اليساري من الآخر

توجد «الآخر» مكانه مركزيه في فكر عبد الوهاب المسيري، ليس فقط بالنظر إلى مرعته الإنسانية اليربانية الرحيمه، ولكن أيضاً - واستمراً لدرعه الأولى - سبحانه مع رؤيته المعرفية والمعرفية الشاملة - «الأنا» بالنسبة لليساري لا تكتسب معناها وعناها وعيها إلا على أساس طبعه «الخلل»، أو التفاعل، منها وبين «الآخر» كتب أن الفصل بين «الأنا» و«الآخر» عنه يكاد يشرب من الفصل الإجرى، الذي به تم عمله تحييد منطق التفاعل الإنساني ملأاً أو يجرأً فهو «فصل» لا يحمل أية دلالة معنوية أو استدلالية، أو أى شكل من أشكال المراكز المعكوس على ادعاء وهو ما يفسر تفضيله استعمال مفهوم «الإنسانية المشتركة»

فالآخر بالنسبة لليساري ليس هو الخير المطلق، كما أنه ليس الشر المطلق، مهما كانت طبيعة هذا الآخر بل هنا ما هو أكثر من ذلك، من «الآخر/المغرب» يصبح معياراً لتقصيف الفكر لدى اليساري، قعى دراسه عن «معالم الخطاب الإسلامى الجديد» يميز بين الخطاب الإسلامى القديم والحديث على أساس موقف كلا الخطابين من الحفصار العربيه فالخطاب الإسلامى القديم يعبر عن إعجاب بالمرديج العربى يصل الى حد الانبهار، لأن رواد هذا الخطاب حينما احتكوا بهذا العودج اختصروا، لم يحتكوا بحفصار علمانية بالمعنى الشامل، وإنما

(١) د. عبد الوهاب اليسرى، قوة الإسلام والعملة، الفكر القومي العربيه، القاهرة ١٩٩٩، ص ٨٦.

احتكو بحضارة علمانية بشكل حرش، تم علمنة بعض جوانب حياتها العامة وحسب، ولم تكن الحلققات الأخيرة من متالية العلمانية الشاملة قد تحللت بعد ولهذا كانت استجابة الجبل الأول للتحدي الغربي تراعى على كفة الالتحاق به، وإمكانية نقل منظومة مسجراته اهادية والمعرفية إلى المجتمعات الإسلامية.

أما بالنسبة لمحتلى الخطاب الإسلامي الجديد، فقد تشكل معظمهم فكرياً واحتكاً بالغرب خلال الخمسينيات والستينيات، أى خلال تميز أرومة المودج الحضارى العربى، ولهذا فإن موقعهم من العرب كان موقفاً نقدياً. لقد أدركوا أزمة الحضارة الغربية مع إدراكهم مسجراتها لمادية والعنصرية. ولهذا أدركوا ضرورة وحتمية الاشتباك والتعامل مع الحضارة العربية واستيعاب ثمراتها، مع الحفاظ على الاستقلالية والخصوصية القيمة والحضارية اللازمة^(١).

ولا شك فى أن المسيرى يعسرط - ويمتياز - ضمن خمسة الخطابات الإسلامية الجديد. معنى العرب الذى يجد جبهاته تتحو محى مدياً شبيه شاملى للمودج الحضارى الغربى، تجده لا يردد فى الاعتراف بالتماصر الإندامه ولخصته فى هذا المودج بل تجده فى بعض المواقف يعتبر نفسه كـ مسلم، وريثاً حقيقياً لإيمانويل كانط وأغضب مدرسه عرائكمورت، لا سمح فيه يحصى إيمانهم ودفاعهم عن ثنائية الإسلام والعلمانية، أكثر من دعة ما يجد لحداثة^(٢).

وسائل أن يسأل إذا كان المسيرى صاحب رؤية ندرج ضمن مشروع حضارى قيّد المنور، هل هذا كل هذا الاهتمام بنقد الآخر / العرب؟ لماذا لا ينصب اهتمامه مباشرة فى بناء الداب الحضارية العربية الإسلامية، بدلاً من الاشغال بالواقع الحضارى العربى؟

الواقع أن عبد الوهاب المسيرى - مثله فى ذلك مثل ابن خلدون ومالك بن نبي - يؤمن بأن دراسه وقهم التجارب الحضارية للأمم الأخرى مسألة بالغة الأهمية فى

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، «عالم الخطاب الإسلامى الجديد»، مجلة المشرقية العلمية، لندن، عدد ١٩٩٧، ص ١٧٥.

(٢) د. حلى الفكرية، ص ٦٧٨.

سبيل البحث عن حل لأزمة الحضارية ، فدراستنا لهذه التجارب الحضارية ستمكننا
لا محالة من استجلاء حقيقته العوامل التي تحكم الظواهر ، ونسعدنا في معرفة
القوانين أو السبل الإلهية التي تنظم حركتها ، وهو ما سوف يمكننا من تحديد سعة
البدائية للتعامل مع الظاهرة باعتبارها قابضة للدراسة والتجريب والتحكم ، من خلال
معرفة سر قواها ، كما أن المسيرى يؤمن بأن دراستنا للتجارب الحضارية الأخرى
تساهم في تحديد موقعنا من التاريخ ، ومن تطور الحضارة ، ومن سُلّم التقدم
الإنساني ، إذ لا يمكن - من الناحية الواقعية - العيش في عزلة عن حركة الحضارة في
العالم ونحن نعيش في زمن الثورة

إشكالية الدولة عند المسيرى

في سياق محاولة إحيائه عن هذه الإشكالية : هن ثواقف الشرهستان الحديثه
والثورية وشرعية الدولة^{١١٩} يؤكد المسيرى أن الدولة العربية سم تعد ذلك الكيان
الصغير الهزيل ، وإنما تحولت إلى جهاز ضخم به أجهزة الأمية والمقعية المستعصية
وبعد أن كانت الدولة صاحبة حق الوصول إلى مواطنيها إلا من خلال مؤسسات
وسيطه كالأسرة والقبيلة والقرية ، أزاله الدولة كل هذه المؤسسات ، وأصبح
دراهمها طويلة تصل إلى أي فرد مهما كان ، تساعدنا في ذلك مؤسسات أمية غاية
في الكفاءة ، ومؤسسات تربوية بعيد صياغة عقل المواطن ووجداته بحسب
الترجيحات الأيديولوجية والسياسية ثم ظهر ما يسميه المسيرى «قطاع البدة» في
المجتمع ، والذي يشمل - فيما يشمل - قطاع الإعلام ، وهو قطاع له من السلطة
والسطوة ما يتجاوز سلطة الحكام المباشرة ، بحيث يعمل على إعادة صيغة وتشكيل
رؤية المرء لنفسه من الداخل والخارج

إن تضامر هذه التطورات جعلت المسيرى يعبر أن مفهوم «الدولة الحديثة» يتجاوز
نعمه السياسي ، كنظام شمولى ، يأخذ دلالة نسبية خطيرة ، فالدولة «عصب على
خلع صفة الإطلاق على نفسها لتصبح مصدر لكل القيم ، والدولة هنا أصبحت

(١) د. عبد الوهاب المسيرى ، عن الناصرة والإسلام والاستقلال الحضارى ، تحرير عبد العظيم لنديل ، مركز
دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص ٤٩٩ ، ١٩٧

بديلاً لإرادة الإله، وهو ما يعكسه القراءات المنشائمة للوحيانية. فالمسألة إذن ليست مسألة فصل للدين عن الدولة أو السياسة، وإن هي قضية هيمنة الدولة وسيطرتها على دين الناس وديارهم معاً^(١)

مستتججاً إذن أن المسيرى يدعو إلى تجاوز مختلف الإسقاطات التاريخية والمعرفية العربية لدراسة مفهوم الدولة، وما يرتبط به من قضايا سياسية كالديمقراطية والتعددية والتداول على السلطة. كما يبرر أهمية التمييز بين مستويات الإطلاق الفلسفي والسياسي في دراسة ظاهرة الدولة، مؤكداً على أهمية المؤسسات الوسيطة (الأهلية فديعاً، والدنية حديثاً) للتعبير عن احتياجات المواطنين الحقيقية وإشباعها، وتجميع دور الدولة وترشيدها بما يسدجيم النظام القيمي والديني والعلمي لكل مجتمع

وفي إطار تحليله للتجربتين الناصرية والإسلامية كتجارب سياسية يقع المسيرى في نزعة تبريرية - غير مألوفة منه - غثلب هي محاولته تفسير الإخفاقات التي تعرضت لها كتلة التحريش الناصرية والإسلامية، وذلك بتوجيه إصبع الاتهام إلى الدولة ونسبتها كعمسول أول عن الإخفاقات^(٢)، وكان الدولة إطار مؤسساتي مجرد عن أية شروط اجتماعية تمسده، أو بحبه سياسية وثقافية أو حتى يروها طية مثله وتجاهل معه؟ همهما بلغت درجة التجريد الفلسفي والسياسي لدراسة مفهوم ومظرة الدولة، هناك من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - فصل الدولة عن مذهبها، حكائماً وساسه ومفصين وموطنين

إن خروج الدولة الناصرية عن دورها العلماني^(٣)، المتمثل في حماية الدولة من سلطة الدين، والدين من بطش الدولة، وذلك بانتصارها للدونة ضد الدين، لا يبرر تحميل جهاز الدولة مسؤولية إخفاقات الناصرية، لأن هناك طرفاً ثالثاً بين الدولة والدين، يتمثل في أخيه التي يمتدح فيهاب الانسواء إلى الدونة أو تحييدها والإيمان بالدين، كب يصرخ فيهاب حماية وضمما الاستقلالية بين الاثنين، وهي النجبة، وهرحبه، الزمية أو الدنية، ورمقها، لا جنمعي، خاصة وأن النجبة

(١) المرجع السابق، ص ١٩٨

ليست بالضرورة مشجعة ولا موحنة من حيث المرجعه والتوجهات والمصالح
إن المسألة أعمق من ذلك بكثير، وهو ما تعبّر عنه أدبيات الفكر السياسي العربي
المعاصر

«نهاية التاريخ» بين عبد الوهاب المسيري وفولتيمير هاجس هوكوليا

وُلد عبد الوهاب المسيري بمصطلح «نهاية التاريخ» أول ما وظّعه سنة ١٩٦٥،
في سياق صياغته لرسائله لندكتوراه عن الشاعر الأمريكي وولت وتمان، الذي
وصفه بكونه شاعراً صوّف حلوّ مادّاً، يعاد بين الروح والمادة ويفرق بينهما
هيمان ويسمّن المطلق بالطبيعة، وعداؤه للإنسان (مركب التاريخ) من يؤدي.
حسب المسيري -إلا إلى عند التاريخ، ومحاولة مسحية للوصول إلى نهايته في
شكل «يونانيا تكنولوجية»

ثم بعد ذلك عمل على تطوير هذا المفهوم في كتابه عن نهاية التاريخ (سنة
١٩٧٢) بوصف النماذج الجدولية الواحدة اأدوية الشاملة، التي تترجم بعضها في
عالم السياسة إلى نظم طوباوية شمالية عاشرية. وقد أوضح المسيري أن مثل هذه
النماذج تسبب دوماً قابلية مفتوحة لإعلان نهاية التاريخ، باعتبار أن ما هو
مجهول ليس بمعص، وإنما هو أمر غير معروف ظرفاً، إذ أن من المتوهم أن
يكتشف الإنسان بالتاريخ هو بين الحركة خلال عشرات السنين من المحاولة
والخطأ، وسكّمش راحة المجهول تدريجياً، وتسخ رقعة المعلوم، وسيحصر
المجهول بالتدريج مع تزايد «الترشيد» والاستتار، إلى أن يصل في التحليل الأخير
إلى نهاية التاريخ^(١)

فنهاية التاريخ إذن معبد أن التاريخ، بكل ما يحويه من تركيب وسهولة،
ومبرورة وثبات، وشوق وإحباط، وبيل وحساسة، مهيكل إلى نهايته في لحظة
معينة، فيصبح سكوباً غامضاً، خالياً من التناقض والصراعات والثوابت

(١) د عبد الوهاب المسيري، المصهور والتاريخ ونهية التاريخ، دار الشروق، ط ٢، ١٩٩٧

و لخصوصيات، إذ أن كل شيء مبررة إلى مبدأ عام واحد يفسر كل شيء، كما أن
للإنسان سوف يسيطر على بيئته وعلى ذاته سيطرة كاملة، وسيجد حلولاً نهائية
وحاسمة لجميع مشكلاته وآلامه^(١)

ويعود المسرى بمفهوم «نهاية التاريخ» إلى أصوله التاريخية، انطلاقاً من
الفلسفة البرومانية، مروراً بالتحفة الهيكلية، وصولاً إلى الزمن المعاصر كما
عمل على ربطه برمرة المصطلحات الأخرى التي تصف بعض جوانب منظومة
الخلافة العربية، والتي تسمى «نهاية شيء» ما والإجتهاد عليه - ولعل أبرز هذه
المفاهيم مفهوم «التمكين» كما ربطه بحملة المصطلحات التي تبدأ بالكاسحة
«موسست»^(٢) (والتي تعني حرفياً «بعد»، لكنها تعني اصطلاحاً «نهاية» أو
«التحول» لخواص الكمال»، على غرار «ما بعد الحداثة» و«ما بعد المصالح» وما
بعد الرأسمالية»^(٣)

صحيح أن التاريخ قد سبق وانتهى أسطورياً، دينياً وفلسفياً، مرات كثيرة قبل
ظهور فوكوياما! بداية من القديس أوغسطين وفكرته عن «مدينة الله»، بل وقبده
بآلاف السنين مع الحضارات القديمة بابل وآشور ومصر القديمة وفارس وبلاد
اليونان والصين، حيث كانت حلُّ الأنساق الأسطورية والفنية والفلسفية ذات
التزويج الشمولي تربط بداية التاريخ ونهايته بتصوراتها ومبادئها، وفقاً لمنطق تثنوي^(٤)
صارم لا فككت منه واستمر هذا التزويج حتى العصور الحديثة، مع ميكائيل في
عصر النهضة وفكرته عن «الامة»، ومع «بور العقل» لهورتير، و«طبعة الإنسان»
الإجتماعي الاجتماعي «عند كائنه»، و«المجتمع اللاطبيعي» عند ماركس
و«قانون الحركات الثلاث» مع أوجست كوست، و«كمال الدولة البروسية» عند
هيجل^(٥)

إلا أن عبد الوهاب المسيري كان حريصاً على التمييز بين مدلول «نهاية التاريخ»
في كلٍّ من المرجعيات الدينية والزمنية، مؤكداً أن هناك اختلافاً جوهرياً بين مفهوم

(١) عبد السلام محمد طويل، «الزيف غير الخفي لمصطلح «عسى» التاريخ»، مجلة الفيلسوف، الرياض،
العدد ٢٧٧، ١٩٩٩، ص ٧٠-٧٧

نهاية التاريخ الخلودى الديوى ومفهوم يوم القيامة التوحيدى فيوم القيمة هو نقطة تقف خارج الزمان في الأحرى، وهو ما يعنى أن الزمان التاريخى لن يصبح فى يوم من الأيام خالياً من الصراع والتنازع^(١)

وهى هذا الصياق يذهب المسيرى إلى أن العالم سيحكمه إقطاع ثلاثى المصنع (حيث يُنح الإنسان) والسوق (حيث يشتري ويبيع)، وأماكن الترفيه (حيث يُنقى عما يحتمل داحله من مخاوف وتوترات وعقد). ويؤكد أن سيطرة الإقطاع الثلاثى على العالم بأسره سوف يؤدى إلى تكريس النظام العالمى الجديد وأيديولوجيات نهاية التاريخ وما بعد الحداثة، وهى أيديولوجيات مابعد من الموقف المزدوج لعصر الاستنارة من التاريخ. موقف هيجلى يقدم التاريخ ويؤكد أنه ذو غاية محددة، وأنه يوصل إلى نهايته حيثما تتحقق هذه الغاية. وموقف معادله هيجل يرى أن التاريخ لا غاية له ولا هدف. مع النية إلى أن كلا الموقفين، على تقديرهما وفى عدائهما لتاريخ، يتجهان إلى إنكاره!

إن إعلان فوكوياما نهاية التاريخ ما هو - حسب المسيرى - إلا إعلان لنهاية الإنسان (العربى) وانتصار الطبيعة/ المادى، أى انصار الموضوع اللا إنسانى على الذات الإنسانية، ومعناه تحوُّل العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين التواحدية المادية. إن نهاية التاريخ ليست، فى واقع الأمر، إلا نهاية للتاريخ الإنسانى وبداية التاريخ للطبع^(٢) وهى الحقيقة التى جعلت فوكوياما يفر بان «مشكلة الأمريكى للعصر ليست فى أنه يعيش أزمة كبرى، بل فى أنه لا يعي هذه الأزمة، أو يفهم الاعتراف بها. تلك هى حقيقة ما أحب أن أسميه «المأزق الأمريكى»

وفى جوابه عن سؤال: فما للخروج من هذا «المأزق»؟ أجاب: «لا أعرف. لا أملت المشروع الحاضر. إنه مستقبل داكتر، ليس واضحاً فيه سوى الصياح والنبلة ومجى آخر. سيجد الأمريكىون أنفسهم كعملاق فقد نصره هجاء - أو على الأقل شح - ولم يعد قادراً على رؤية الأشياء كما هى، أو كما يجب أن تكون. تلك أفس

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، جمهورية والتاريخ، ص ٢٥٩

(٢) عرسعة اليهود واليهودية واليهودية، ص ٣٣٥، ٣٣٦

محال من مرحلة انتهاء التدريج مع الإشادة إلى أن يبعث هذه المرحلة لا تنفع على كامل الأمريكيين فقط، بل والأوربيين أيضاً^(١)

إذا كان هذا هو تصور المسيرى لنهاية التدريج، فما مفهومه للتدريج وخفجة الوجود الإنسانى فيه؟

إن الوقوف على رؤية عبد الوهاب المسيرى للتاريخ لن يتأتى دون المرور عبر تصور لمحاكاة الإنسانية ومحرى الوجود الإنسانى فالمسيرى لا ينظر إلى الإنسان باعتباره مجرد كائن طبيعى يعيش كغيره من الكائنات العضوية الأخرى، وإنما ينظر إليه أساساً ككائن أيليو بوجى يعيش فى بناء اجتماعى مبسوط عن الطبيعة، هو ثمرة جهده وكفاحه هذا البناء هو التاريخ ولذا فالإنسان يستج لمسيرى - لا يحضغ لقوانين الطبيعة وحدها، وإنما يحضغ لقوانين التاريخ أيضاً، وهى قوانين معبرة لقوانين الطبيعة، رغم ارتباطها بها، وزعم اعتماد البيئة التاريخيه على البيئة الطبيعية

ولأن التاريخ هو علامة تراكم الخبرات الإنسانية فى تعاملها والطبيعة، فإنه يصح الإنسان من المعرفة والوعى ما يمكنه من التحكم فى الطبيعة وتوظيفها لصالحه وهذه الأرجحية القائمة على البعدين الطبيعى والتاريخى هى ما يسمّى بالوجود الإنسانى أى أن الإنسان كائن طبيعى يحمل وعياً تاريخياً، وعلى أساس هذا الجدول الدائم بين الطبيعى، التاريخى تتحضر صيرورة أحياء وجفلية الوجود الإنسانى، يقول المسيرى «إن الإنسان قد ترك الطبيعة الدائرية وسقط فى التاريخ وحلوه، ولا يمكنه إلا تقبل هذا الأمر ولكنه مع هذا، قلما يقع بما هو عالم، وغما يشور ضلله دائماً، ويحلّم بما هو أفضل، خاصةً حين ينظر إلى ذاته ويرى الإمكانيات الهائلة داخله وداخل وجوده الإنسانى وحسب الإنسان هذا هو الذى يدفعه إلى الثورة والتمرد ولقد كان الحلم بالعصر الذهبى دائماً، استعارة خياله من الكمال الأساسى منطوح لها ومحاول تشييدها، عالمى حسناً بأن الكمال لا يمكن أن يصل إليه، لأن الكمال سن من سمات الوجود الإنسانى الجيدلى ولذا كان على الإنسان - على المستويين الفردى والاجتماعى - أن يتشد

(١) غراتيس موكوياما، مناظرة مع كليكس كالينيكوس، مجلة القاهرة المصرية، عدد ١٤٠، ١٩٩٢، ص ١٠٢

الخلاص، ولكنه خلاص داخل حدود، إذ أنه كان يحصل دائماً بين السبي والمطلق بحثاً عن المطلق خارج التاريخ، ويظل التاريخ هو مجال المحاولة والخطأ^(١)

إننا بصدد مخطات فلسفي رصين، وشع^٣ بالروح التأملية والحس التاريخي العميق. إننا بصدد فلسفة لتاريخ بحث عن «الكُلِّ»، ويربط بين الخاص والعام، بين النسبي والمطلق، بين ما هو جزائي باطني وما هو برأى خارجي، يؤمن بالعدل، وتسعى لمقوى على حقيقة ومعنى الوجود الإنساني المركب

فانسيري لا ينظر إلى الإنسان باعتباره كائناً مستقلاً، وإنما بصمته «كَيْفًا مركَّباً» فهذا، يصنع البيئة التاريخية، التي تشكل بدورها وجدانه، ويغيب بدنته عن طرف النقيض من الخير لئلا يفتش في البيئة الطبيعية خاصصةً لغوئيتها الخفية. إنه كان طبيعي - تاريخي. كائن يحلم دائماً بالفردوس، لكنه يعيش في التاريخ، وعلناً قرر الهرب من التاريخ لينعم بالفردوس ينتهي به الأمر إلى الحميم. «الإنسان الذي يهرب من معرفة قانون الضرورة، والذي يرفض فكرة الحدود التاريخية ليخرج في فردوس للأبد، سيتهي به الأمر إلى عالم الصداقة العنفي الذي لا يحكمه قانون» (٢)

إن الإنسان - يواصل انسيري - وجود جلي . جسد وروح .^(٣)

أما فوكوياما فيعتبر أن «انهيار الاتحاد السوفيتي والمعسكر الشرقي ما هو إلا تعبير عن موت الأناركية الليبية»، وهو لم يكن موت مؤسسات مادية، ولكن موت فكرة. ويحدد بدوره جبراً من ظاهره وسبع مدني، وهي ذلك الإجماع اللافت للظفر، الذي مامي هير المقربين لماصيين، على أن الفلسفة الليبرالية لا اقتصاديه والسياسة قائمة للتطويع، بل ومرغوبة أيضاً. وهذا الإجماع على فكرة الديمقراطية الليبرالية كحل نهائي لمشكلة الحكم هو ما سميت «نهاية التاريخ»^(٤)

ويطرح فوكوياما حججتين لإثبات نهاية التاريخ، أولاهما العلم الحديث والتكنولوجيا، الذي يؤدي في رأيه إلى الرأسمالية. ذلك لأن العلم الطبيعي -

(١) د. عبد الوهاب انسيري، الفردوس الأرضي، دراسات وتطبيقات من الحضارة الأمريكية الحديثة، مطبعة فلسفية للدراسات والبحوث، بيروت، ط ١، ١٩٧٩، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧.

(٣) فوكوياما، «نهاية التاريخ»، مجلة البعث، عدد ٥٦، ١٩٨٩، ص ٢٦.

معتبره نشاطاً تراكمياً - يمارس حيناً بسيطاً يشكّل أكثر وضوحاً من خلال الاقتصاد، لأن عملية التصنيع تتركز على ازدهار العلم الطبيعي، فتخلق نوعاً من التجانس بين جميع المجتمعات التي تمر بها، بصرف النظر عن نقطة انطلاقها الحضارية. «ازدهار العلم الطبيعي يقود» في هذه المرحلة من تطورها إلى الرأسمالية» (١٠) لأن البلدان التي تنتج نمو تحديث اقتصادها تشابه شيئاً قسماً، إذ يسعى عليها أن تتوحد على الصعيد القومي متبعة قو عد الدولة المركزية بعد وجدت هذه البلدان نفسها مرابطة فيما بينها بشكل يتزايد باستمرار من خلال الأسواق العالمية، ومن خلال انتشار ثقافة استهلاكية شمولية. فضلاً عن ذلك، فإن منطق العلوم الفيزيائية الحديثة عيّنه قد يبدو أنه يمر من تطوراً باتجاه الرأسمالية»^(١١)

لكن هو كوياب سرعان ما يصطدم بحقيقة معارها أن التباينات الاقتصادية لتاريخ غير كاملة وغير رسمية، لأن الإنسان، كتب ممكنة الرؤية الفلسفية لتفسيره، ليس مجرد حيوان اقتصادي. فإذا كانت لأولية التاريخية المسئلة بالفيزياء الحديثة تكفي لتفسير جانب مهم من التعبير التاريخي والتجسس المتزايد للمجتمعات المعاصرة، فإنها غير كافية لهمهم ظاهرة الديمقراطية مثلاً. فليس هناك من سبب ضروري، اقتصادياً ولا تكنولوجياً، يفرق بين التلازم المجتمعي بين تعلم التصنيع والحريّة السياسية. وهو ما جعل فوكوياما يقر بأن «محاولات إقامة ركيزه لاتجاه التاريخ لن تسجح إلا حروباً»^(١٢)

ومن ثم، كانت ضرورة البحث عن تفسير آخر يحاول أن يستوعب كلّة الإنسان، وليس فقط جانب الاقتصادي منه، وحدث من خلال المرجعية الهيغلية التي تعطي لتاريخ تفسير غير مادي، يهض على ما يصطلح عليه «العصر» من أجل الاعتراف. وهذه هي ثنائية المحجس، وهي الوجدان الإنساني المعاش الذي يريد أن يتم الاعتراف به واحترامه. ومفهوم الاعتراف بالتبادل وحق للتصوير

(١) فرانزيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمه مركز الإفتاء العربي، ط ١، ١٩٩٣، ص ٢٩

(٢) فرانزيس فوكوياما، مناقرة مع أليكس كالينيكوس، ص ٢٦

الهيكل ليس بالمفهوم المعقد تماماً، فهو يشير بكل بساطة إلى واقع أن للإنسان - بالإضافة إلى كونه حيواناً بيولوجياً - كرامة إنسانية، ودرجة من الاستقلال والخصوصية بالنظر إلى الكائنات الأخرى

حتى تصور هيجل - جميع طرائق التاريخ الرئيسية لا تحركها قوى اقتصادية مادية فحسب، وإنما يحركها الفضائل من أجل الاعتراف - فالإنسان يعرض على الاعتراف به ككائن إنساني ذي كرامة - وهذه الكرامة ترتبط بالدرجة الأولى بإرادته في احتمال تعريض حياته للخطر في صراع من أجل الاعتراف به وحسب فالإنسان وحده يقوى على تجاوز عوائقه الحيوانية الخالصة - ومن بينها بشكل رئيسي غيرة البقاء - من أجل الالتزام بمبادئ وأهداف أسمى وأكثر تجريداً

فهيجل يعتبر أن رغبة الاعتراف هي التي قاد أول خصمين متصارعين إلى السعي المتبادل كي يعترف كل منهما بطبيعة الكيونة الإنسانية الخاصة، مع تعريض حياتهما للخطر في صراع محمٍ، وعندئذ يذوق الخوف الطبيعي من الموت بأحد المتصارعين لمحضضه ولاستسلامه، تنشأ حينذاك علاقة السيد والعبد

إن سبب هذه المعركة الدوامية في نطاقات التاريخ ليس توهم العفوية ولا المأوى ولا الأمن، بل كنه تحقيق الهوية والاعتراف فحسب، فهيجل يرى في هذا السبب البور الأول للحرية الإنسانية، ذلك أن النزوع إلى شبح «الأنا» بقيمة معينة، وإلى طلب الاعتراف بهذه القيمة يتوافق «ما يسمى في اللغة الفارسية» «حرم الداس»

إن رؤية عبد الوهاب المسيري للإنسان والتاريخ لا تمثل مجاوراً مفدياً أصيلاً لمفهوم هوكوياما «نهاية التاريخ» وحسب، وإنما تقدم تصوراً مفدياً لمرحلة هوكوياما الأساسية والمتتممة في نفسه الهيكلية، التي تشكل هي تصور المسيري ذو حدة للوجود روحية/ مادية، أو هي بالأحرى فلسفه مادية تستخدم ديباجات روحية بذكاء شليل، لا يفرق بين الروح والطبيعة وبين العقل والتاريخ - ورغم كل حديثها عن الجسد والناقص، فإنها تبني فلسفه واحديه - تسد الشفرة التي حصل بين إنساني والطبيعي، وتلمى ثنائيه العكس والمادة، «من ثم تحمى الإنسان كظاهرة متفردة مستقلة عن الطبيعة ولها قبل من حتى إن الهيكلية فلسفه لا تعرف الثنائيات، ولا تفصل بين المادى المثالي، أو بين الطبيعي والإنساني، أو

بين المفلس والرمس، ما دام أن الكل سيُردُّ إلى عنصر واحد، ماديٌّ فعلاً، وروحيٌّ اسماً»^(١)

إن الرؤية الهيجلية لا تنظر إلى الواقع، لا من منظور نهاية التاريخ، حيث يتجسد الفعل الكلي، وبهذا لا يرى العقل الهيجلي لا الفكرة المنطقية، بينما يهمل التفاصيل والظواهر المختلفة. فهو تصور يحتفظ كثيراً عن التصور الفهمي النقدي لمبدأ الوهاب المسيري عن التاريخ ونهايته. فالمسيري في بحثه عن العلم لا يأخذ بالخاص، وهي سميه نحو المطلق لا بنجاحه النسبي، وهي تناوله للمركب لا بجاهل السهل، وهي سميه إلى المثال لا بسلور الواقع. فكما أن للمطلق عنده أبعاداً ومستويات شتى يعملي المعلقات، وهو «العلم» فإن النسبة عنده كذلك درجات

وسمى نجد عند الوهاب المسيري يحمل على الدولة الشمولية، ويكشف بروحه، إلى خلق صيغة الإحلاق على نفسها لتصبح مصدرًا حصرياً لكل القيم. فإننا نجد للدولة قبلور في فكر هيجل - مرجعية ماركس ما لأساسه - كتعبير عن انتصار الفكر على المادة، وانتصار الوحدة على التعدد، وتوحيد لأرقى القيم المعنوية العامة. وعنده أن الدولة انبروسية تمثل مفهوم «الفكرة العامة والإرادة العامة»^(٢)، على مرار الدولة الليبرالية الديمقراطية لدى فوكو ما

الدولة لدى هيجل وجود عقلي؛ لأنها وجود كمي وهي ليست كلية مجردة، بل هيية بالمر ما يمثل الجورني، التي هو ضدها، هي جورها وهي، من ثم، الوجود المطلق النهائي. فالدولة الهيجلية رغم أنها تلمح الأسرة من الناحية التنظيمية، وتلحى كذلك للمجتمع المدني - فإنها مع ذلك تعيد بهب في جورها، باعتبارها لحظات معاً»^(٣)

فالدولة ليست وسيلة لأي هدف آخر، بل هي غاية في ذاتها. ولأنها غاية أعلى من المرد، فإنها قد تتطلب منه أن يضحي من أجلها. ولهذا فإن هيجل الهيجلي مد

(١) د. عبد الوهاب المسيري، الجمهورية والثانية، ص ٢٦٤

(٢) د. عزه نصيب الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، دار الساقي، ط ١، ١٩٩٤، ص ٨

(٣) د. فخر سييس، فلسفة الروح، ترجمه إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ١٩٨٤، ص ١١٦

جرى مظهره، أقصى ما يكون التوظيف، على غرار ما فعل هو كوياما سيرير الهيمنة
لإمبريالية الأمريكية في الزمن المعاصر

إن أهم ما يميز رؤية عيد الوهاب للسيوى عن رؤية فوكوياما ويعجل هو انحصاره
لضرورة تحقيق استقلالية الفرد والمجتمع في مواجهة الدولة، من خلال المؤسسات
الأهلية والمندية الوسيطة، ومن خلال التأكيد على احترام الخصوصية، وترسيخ قيم
الاخلاق والتعدد، والإيمان بكونونة الآخر وحقه في الوجود، ليس على الصعيد
الاجتماعي المحلي فقط، وإنما كذلك على الصعيد الدولي

غير أن ما يكرس التباين بين الرؤيتين، أنه هيجل لم يمثل بالنسبة فوكوياما
مجرد مرجعية معرفية، وإنما أيضاً مرجعية أيديولوجية وقد غُثت هاتان
المرجعيتان فضلاً عن درعتهما العسبة المطلقة في عدائهما للمودج الحضاري
الإسلامي في الماضي والحاضر فينتج يدعو فوكوياما صراحة إلى اعتبار
الإسلام، بعد فشل التجربة الاشتراكية، بمثابة النقيض الأيديولوجي السياسي
والحضاري الأول بالنسبة للعرب، وببما يدعو بعبارة ذلك إلى استبدال «الخطر
الإسلامي الأخضر بالخطر الشيوعي الأحمر»، هيجل هيجل، بعد أن يتحدث -
مرحماً!- بحجاب كبير عما سماه «المودج المحمدي»، وما يمثل من قيم للعدس
والمساواة والتواضع، يعود ليقرن توفى الزمن الحضار، وبعد أن تم «ختر»
الإسلام إلى ريوحه لأسبوية والأفريقية، وحيث سم يعد يو جد إلا في حجب أودى
يُقيمه حماساً القوي المسيحية، فإن لإسلام حد فلاش عن مسرح التاريخ،
وتراجع إلى ربيع الشرق السامي المسترخي^(١)



به احتزاز السيوى بانتمائه التاريخي إلى هذه الأمة وخصوصيتها الحضارية سم
يكن أنشأ ولبد ود فعل هبى سبى، أو شعوراً معكوماً بالدونية تجاه المودج

(١) Hegel G. W "Lessons Sur la Philosophie de L. Histoires" Trad. Giblin. Paris
1954. P- 360

العربي الأمريكي بعقده ووجعانه وهذا هو ما جعل موضوعه من العرب موضوعاً ومتمراً إلى حد كبير فهو لا يتردد لحظة في الاعتراف والإشادة بإنجازات هذا المودج وإشعاعه وهو حيساً يتفقه فإنه لا يهدف إلى مجرد النقد والتمكيك، وإنما يسعى إلى تحقيق أكبر درجة ممكنة من المهم التعمق، الذي يجعل من الممكن من محتويات المنظومة المعرفية العربية، وعزل ما هو خاص (العربي المحض) عما يصحح لأن يكون، فعلاً وصدقاً، عاماً وعالمياً ذلك أن ما هو عالمي يعبر ولا شئ عن إنسانية مشتركة وبالسلي، ملاءمته من تبه ولاستعاده منه، لكن وفقاً لشروط سقنا القسبي والمعرفي الخاص بذاته (المحصاري)، والنابع أساساً من أسسنا واقعنا وفضائنا^(١)

١٠٠٠ يزور المسيري ان تركت تراثاً وميتات التراث الآخر بكفاءة عالية، وذلك دون فهم لدلون ما فعل، ودون أن تقوم بعملية نقدية إبداعية لتراثنا وتراثهم، وحضرتنا وحضارتهم

لكن هذا لا يعني أن المسيري يدور، ولو من باب الإصلاح، إلى الانضلال والنوع. انه يدعو بشدة إلى فتح باب الاحهاد، وتمجير كل العداقات العنصرية، والانصاح على ثقافات العالم بغير من الاستعانة من التراث المحصري الإنساني غير مختلف تجدياته ومثله

إن إدراك التحيز - كما يؤكد المسيري - يساعدنا على تخصيص ذاتنا المحصرية من كل أشكال الاستلاب والدوران، وسيجعلنا نتعامل بعقلية نقدية مع المعرفة العرمة، بحث لا سننم إليها، ولا نطلقها بميلية على أنها معرفة عالمه وموضوعية تعبر عن الممانون العام وهو ما سوف يمكن أيضاً من كشف المادج والرؤى الفلسفية والأيدولوجية الكامنة فيها^(٢)، وسيساعدنا بالتالي على بناء مشروعنا المحصري المستقل على أساس الامتلاء من الإنسان/ الخليعة، باعتباره مفوثة غير صائفة،

(١) إشكالية التحيز، ص ٢٧

(٢) نفس المرجع، ص ١٠٥.

و الإيمان بالموذج الثوري لا التواكس ، وطرح علم بتكامل يحاول أن يصل إلى
يقين غير كامل ، تصبح معه المعرفة اجتهداً موصولاً ، علم لا يهدف إلى السيطرة
الكلمة على الواقع ، ولا يحاول اختزال الواقع أو تصفيه التائب ، علم نه هيكلي
ومصطلح جنيدان ، لا يهدف إلى الدقة ، بقدر ما يهدف إلى التركيب ، كما لا
يرفض استخدام للجاز^(١) وهو ما يمثل المدح الضروري لإرساء أسس مشروعنا
الحضاري المنشود

*

(١) المرجع السابق، ص ١٠٦ ، ١١٦

في الرؤية المعرفية العامة للموسوعة

محمود أمين العالم *

موسوعة اليهود واليهودية والصهيوية حدث ثقافي تاريخي كبير، لا يحدده حجمها، وإنما بما يتضمنه كذلك من جهود جماعية حادة وعميقة لاستقصاء وتحليل وتقويم كل الجوانب الفكرية، والسامية، والاقتصادية، والتاريخية، العامة والذاتية، لقضية اليهود واليهودية والصهيونية، استقصاءً وتحليلاً وتقويماً شاملاً، شاركت في إنجازها كوكبة متميزة من علماءنا ومفكرنا في اختصاصاتهم الموسوعة، بإشراف الأستاذ المفكر عبد الوهاب المسيري، ومشاركتة الفكرية والنظرية أساساً، التي لم يحل من هذه الموسوعة مجرد موسوعة تشخيصية تحليلية لموضوعها الخاص المحدد، وإنما ارتفع بها - وخاصة في جزئها النظري الأول، فضلاً عن تطبيقاتها التصيرية، إلى مستوى العمل التأسيسي - كما يقول الدكتور المسيري نفسه في أكثر من موضع من هذا الجزء الأول - ويهدأ ويؤكد على أنها ليست مجرد دراسة لحالة، وإنما طمح إلى أن تجاور هذه الحالة بشكل مهني وهي تقديري أن هذا الجزء النظري من الموسوعة، بصرف النظر عن طموحه للشروع إلى تأسيس علوم إنسانية، يشكل رؤية فلسفية معرفية مستقلة شاملة، بها خصوصيتها الدلالية والمنهجية ومفرداتها الفنية الخاصة، اتفقت معها أو اختلفت

وعقباً عن هذا، فإن الموسوعة تتميز بسية تشكيلية محكمة، يحرصها في جزئها النظري الأول، على تحديد ملامحها ومصطلحاتها تحديداً واضحاً، ثم يتوصل هذا

* مفكر ونقاد مصري. رئيس لجنة الفلسفة للجلسة الأولى بالجامعة

النهج في بعثة أقسام الكتاب بل وعرض في حريتها التام والأعير، على استعادة وتأكيده هذه المفاهيم والمصطلحات وهي مصطلحات ومفاهيم لها خصوصيتها الدلالية المختلفة عن الدلالات المتفاوتة لمفرداتها، أو هي مصطلحات محررة من الحيزات الغربية والصهيوية، مستندة إلى إدراك عربي إسلامي لظواهر، على حد تعبير أسيرى هذه، إلى جانب الفهرسة التفصيلية والعامية لموضوعات لموسوعة ولنسازكين في كتابها إنه بحق إنجاز ثقافي رفيع في التأليف، يُضاف إلى التماذج المتعلقة بهج البحث التي تنتجها الموسوعة والتي تعرض لها المقدمة باستمالة ولا أنسى أنه أثره بالإخراج الذي يقضي على الموسوعة طابعاً ثرائياً حصيلاً ولا أنسى كذلك مساهمة البداية أن أشكر المسيرى على الإثارة الفكرية التي هي موسوعته وإن اختلفت معه في تفسيره لرأى.

وأعترف أن قراءتي لمحرر النظرى من هذه الموسوعة، الذي تبلغ صفحاته ما يقرب من أربعمائة صفحة من القطع الكبير، كانت قرأته ناقصة رغم أنى أتميتها ذلك أن قراءة هذا العمل هي عمل أصعب تقتضى التأمل والتعمق والاستعادة، لزيد من الاستيعاب والاستفادة فضلاً عن ضرورة متابعة هذه المنهجية النظرية في الجزء الأول في بعض تطبيقاتها في بقية الأجزاء على الموضوع نفسه، وهذا ما لم أتمكن من الوفاء به ولو جزئياً فالوقت الذي أتيت به لمجرد القراءة الأولى السريعة قد اتسع بالكاد لهذه القراءة.

ولهذا، قد اقتصر في هذه الكلمة عن الموسوعة على تناول نقطة واحدة، وإن كنت أراه جوهر الرؤية النظرية والمنهجية بموسوعة، بل وبما لرؤية العالم عامة عند المسيرى إنها في تقديري الثنائية الوجودية والمعرفية بين المخلوق والمخلوق، التي تتبع عنها ثلثه وجودية ومعرفية أخرى هي ثنائية الإنسان والطبيعة ولهذه الثنائية الأولى مرجعية أساسية، هي الإله المفاوق لكونه جسمه الإنساني والطبيعي على أنه، ورغم معارضة، يوجد داخل الإنسان فيما يسمى بالبعد الرباني.

وفي مواجهة هذه الرؤية الوجودية والمعرفية تقوم رؤية وجودية ومعرفية / أخرى منافسة لها تماماً إنها رؤية ذات طابع أحادي، علمي مادي، موضوعي طبيعي،

تأسس على التفتي المباشر، وفيها يدور العرق بين الإنسان والطبيعة، ويصبح إنسان هذه الرؤية إنساناً طبيعياً، حرّاً أو امتداداً للطبيعة المادية لا أكثر!

ولكل من هاتين الرؤيتين نموذج تمثيري للبحث. وتختار للموسوعة النموذج الأول. كما يقول د. المسيري - للدراسة موضوعها للحدود كما أن هذا النموذج سوف يتحدد - المسيري - كما يقول أيضاً هو نفسه بعد ذلك، وكما سبق أن ذكرنا - نموذجاً ومنهجاً للدراسة مختلف الموضوعات الأخرى، ولتأسيس منهج جديد في العلوم الإنسانية ويسمى د. المسيري هذا النموذج «النموذج الاجتهادي» ولعل في هذه الصيغة الاجتهادية ما يوحى بدلالة هذا النموذج ومرجعياته! ولهذا كان من المنطقي أن يصبح الجهد النظري الأكبر في هذا الجزء الأول من الموسوعة مركزاً على دحض النموذج الثاني، أي النموذج العلمي للمادى الطبيعي الذي يكاد يسود أغلب الدراسات والمناهج، على حد قول د. المسيري. ولهذا، قد يكون من الملائم أن يبدأ باللامح لأساسية لهذا النموذج المادى الطبيعي.

على أن الموسوعة لا تعرض في هذا النموذج دفعة واحدة، أو كتلة واحدة، برغم أحاديته وإنما تعرضه في أصوبه وتمثيلاته المختلفة، وعلى أنحاء مختلفة كذلك، ما أكثر ما تكررت طوال هذا الجزء النظري الأول. فهذا النموذج يستند أولاً إلى «فرقة جنسية» يصفوها د. المسيري تعبيراً - في تصوره - عن فرقة أصيلة كائنة في النعش البشرية. ولهذا سيصبح «الكمون» مصطلحاً آخر، تعبيراً عن هذا النموذج وهذه الفرقة. وتقسم هذه الفرقة بالسوجة إلى (إزالة المسافة التي تفصل بين الإنسان وما حوله، وبهذا يصبح جرحاً من كل أكره منه محتويه، تعبيراً عن الرقعة في التحدّص من تركيبية الفلب الإنسانية، ومن الوعي الإنساني بعسّه أي هي - كما يقول د. المسيري - نزعه للهروب من الخير التركيب إلى عالم أحادي بلا حدود.

وتتحد هذه الفرقة مظاهر مختلفة كالصلابة والسيولة، لا مجال هنا لتفصيل شأنها. كما تعبر عن عسها في كثير من السعاج المعرفة، لعل من أهمها نموذج العلمانية الشاملة الذي يمثل انتصاراً للحالة الحسية على الإنسان الطبيعي / المادى - كما يلعب د. المسيري. هو تجسّد لهذه الحالة الحسية التي تعمّم قانوناً واحداً

«طبيعيًا/ماديًا» على كل من الإنسان والحيوان والجماد. ولهذا، فالإنسان الطبيعي هو الإنسان الذي بدوره في إطار المرجعية الكاسمة هي المادة، يعيش «بالطبيعة/المادة»، وعلى الطبيعة/المادة. وهو إنسان أحادي البعد، ولهذا تصدر المفاهيم المادية عن الإنسان بأسبقية «الطبيعة/المادة» على الإنسان. ولهذا، كذلك، تدعى ثنائية «الإنسان/ الطبيعة» حتى يسود الواسطة المادية.

والمعلوم للإنسان، والسمادج السائدة فيها، تدور معظمها حول مفهوم الإنسان الطبيعي، كما يقول اليسري. ولهذا فهي تنظر إلى الإنسان باعتباره «مجموعة» من الوظائف البيولوجية والحقائق المادية، وإلى تطور الإنسان الطبيعي مثل تطور الحيوان الطبيعي. فالإنسان شاح أدوات الإنتاج كما يقول إيجلز، وهو يتقلب ويتطور كما يرى داروين خلال الاختيار الطبيعي. وإنسان يتشبه هو إنسان كامل اسمًا، ولكنه في حركته حيوان كامل خاضع لقوانين التطور الطبيعية. وهو بحسب البيولوجيا ثغره عملية طبيعية كحداثة. أما الحياة والضعف والروح فلا وجود لها.

ويضيف اليسري إلى جانب هذه الصفات بالإنسان الطبيعي، التي يعرض بعضها على لسان «عنى هرت ييجو فيتش»، يضيف صفات أخرى هي «إنسان آدم سميت الانفصالي» الذي تحركه الدوافع الاقتصادية والرغبة في تحقيق الربح، و«إنسان ماركس» الذي تحكم به علاقات الإنتاج الذي لا يعبر إلا عن مبدأ المنفعة. إنه إنسان لا ينسحب إلى حقيرة، وإنه يتمنى إلى غايم الاقتصاد العام. وهو لا يعرف الخصوصية، ولا الكرامة، ولا الأهداف السامية التي تتجاوز الحركة الاقتصادية! وهو «إنسان فرويد» و«ماطوف» و«السلوكيين» الذي تحركه دوافعه «خفية» وغلبه وجهازه العصبي، وهو خاضع للمعتميات، فلا يتجاوز قوانين الحركة.

وفي إطار هذه الرؤية المادية الطبيعية هناك من يرى العقل مرآة مادية خالصة كذلك. فالعقل عندهم - كما يقول اليسري - جزء لا يتجزأ من المادة، وهو صفة تنعكس عليها صور الأشياء، بمعنى أن العقل عقل مادي يقوم بإنتاج العالم المادي من خلال مقولات الطبيعة/المادة وحسب، لا من خلال أية مقولات إنسانية. فببرصد الواقع باعتباره كميًا وأرقامًا، وسطحًا بسيطًا خاليًا من الأمور والتفاصيل المتناثرة.

وهو مجرد عقل منقذ، ينصرف على الوقائع المادية بحسب، ولكنه لا يعرف قيمتها وهو عقل لا يملك إلا أن يساوي بين الطبيعة والمادة والإنسان، قيمته ثنائية الإنسان والطبيعة لتسود الواحدة المادية أي أن العمل المادي يصنع أداة الطبيعة/ المادة، هي الهجوم على الإنسان، بدلاً من أن يكون رمزاً لانتمائه عنها هذه العقلانية للمادية هي التي تسلب بها النزعة لإبداء اللاتبيين، كما تسمح بها الحكام الإوهاليون الثوريون الذين لا يختلفون عن هتلر - كما يقول د. المسيري - مثل روسبير وسناتس ويقول د. المسيري إن بعض مؤرخي الثورات، التي تدور في إطار المادس العقلانية للمادية، يقولون إن ظهور الكمبيوتر المثلثة مسألة حتمية!

كما يشير د. المسيري إلى تحول العقلانية المادية إلى لعقلانية مادية كذلك فلا يتصور العقل المادي من الأخلاق وحسب، وإنما يتحرر كذلك من الكسب والأهداف والمبادئ والعقل وإذا كانت العقلانية المادية قد أفررت فكرة حركة «الحداثة» - كما يقول - كما أفررت «الوصعية السطحية» و«الكل المادي» المتجاوز للإنسان، فقد أفررت اللاعقلانية المادية كذلك البعثوية، والعيسويونية، وهابنجر، وما بعد الحداثة

وفي الفقرات الأخيرة من الجزء الأول النظري من الموسوعة [في أواخر الجزء الرابع الخاص بالعلمانية الشاملة] نجد تلخيصاً وبلاغة لهذه السمات المتنوعة للعلمانية الشاملة في قول د. المسيري «وسمي نذهب إلى أن العلمانية (وخصلة الوجود المادية، والمرجعية للمادية الكونية) هي الإطار المعرفي النهائي للحضارة العربية الحديثة» ويؤكد أنه ليس هناك خلاف بين ظواهرها، بل هي سرابها وتكاد تكون واحدة - خلاصتها المصطلح - كما يقول د. المسيري - بين لاشتركية والرأسمالية مثلاً، فكلاهما مبنية على فكرة ترشيد (أي عقله) الاقتصاد وصمته من أية مضامين أخلاقية، أو إنسانية، أو دينية ولهاديوسند المسيري بين العلمانية الشاملة وبين الإمبريالية، «فالعلمانية الشاملة هي النظرية، والإمبريالية هي الممارسة»

ولا مجال لحول تفصيلي الآن حول هذه الرؤية. تفسيرية للمادية والعقلانية، وأرجو أن يتاح لي ذلك في المناقشة بعد الانتهاء من هذا العرض

وبكنى حتى أن أحطت تعقيداً شديداً بملاحظات

الملاحظة الأولى هي الطابع الانحرافى ، الذى يعمل إلى حشد الشخص - بل التشويه - لفهمى المادية والعقلانية ، إلى جانب مفهوم الموضوعية ، وهدم التمييز بين الدلالات المختلفة لكل من المادية والعقلانية والموضوعية ، وقصر مفهوم العقلانية على المادية ليكاثيكية من ناحية ، وقصر مفهوم العقلانية على العقلانية الإحرائية من ناحية أخرى . فضلاً عن تصوير الموضوعية باعتبارها مجرد تلقى حتى للواقع الخارجى مجرد من أى مبغى إنسانى ، وتسطيح مفهوم المادى الجدلى . رغم استعانة المسيرى منه فى بعض عملياته التفسيرية دون الإشارة إليه - إنه قام بتعريف هذه المفاهيم تعريفاً معبوطاً متقوصاً مثيراً حتى يسهل عليه دحضها ، وإدانتها بما ليس فى صميم دلالتها الصحيحة الحقيقية !

أما الملاحظة الثانية فهي أن ، يسيرى يمسر القضايا والمفاهيم الفكرية تفسيراً موقفاً متعاليًا مجرداً ، دون محاولة للغوص فى جذورها ومساقاتها الموضوعية ، حتى يحسن تفسيرها أو نقدها على نحو موضوعى (عذرًا لهذا المنطقى) . فالظواهر والمفاهيم الفكرية التى عرض بها بالنقد - بل الدحض - ليست ظواهر فى ذاتها ، وليست أفكاراً معلقة بهائية ، أو معلقة فى فراغ . وإنما هى تعبير عن موضوع اقتصادى واجتماعى وقانونى ، فى مساهمات رائعة بالتحقيقات والبراهين . ولهذا ملاحظ أنه لا يكاد يشير - إلا بشذرات عابرة - إلى السطو الرأسمالى السائد والكامن وراء بعض هذه المواقف والتيارات الفكرية التى يدحضها ، مكتفياً بوصفها بالإمبريالية - بدلالة غائمه 1 - . ولأنت فى أن هذه المعالجة الانحرافية التشويهية بهذه المفاهيم ، فضلاً عن رؤيتها انفعالية التجريبية ، قد أتاحت للمودج الآخر ، نمودج ثنائية الخلق والمخلوق ، والإنسان والطبيعة الذى تنبأه للوسوعة ، أن يتبوأ بيسر صدارة ومركزية مكان الكومى ، وليكاثية القبيحة ذات البعد الوبلى !

ويقف هب النمودج لآخر فى مواجهه النمودج الحيسى المادى / الطبيعى السابق ذكره وعرضه ، معبراً عن وجوده بصير غير طبعى داخل الإنسان ، لا يمكن رده إلى «الطبيعة / المادى» . ونقف ثلثه فى مواجهة أحادية النمودج المادى الطبيعى . إنها ثنائية

الخلق المنزه عن الإنسان والطبيعة والتاريخ، ولكنها ثنائية قضاة تكاملية، إذ إن الإله مطلق للعالم، لا أنه مهيمن بهجره. ومن هنا يوجد الجبر الإنساني الذي يتحرك فيه الإنسان بحرية ومستوية. ونتج من هذه الثنائية لأولية ثنائيات تكاملية عدة، أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة التي تعرض انفصال الإنسان عن الطبيعة، وأسبغيته صبيها، واستحالة رده إليها وتفسيره في إطارها، لأن الله خلقه وكرمه واستطاعه في الأرض ولا يعنى هذا أن الإنسان مركز الكون، فقد وضع في مركز الكون ولا يعنى أنه مالك الطبيعة، فهو خليفة فيها من قبل خالقها

على أنه لا توجد حتميات مطلقة، ولا يوجد شيء في النهاية الآخر وهي التحليل الأخير إلا وجه الله، الذي هو ضامن حرية الإنسان وبعيه بحرية ونكاد عبارة في نهاية الأمر وهي التحليل الأخير إلا وجه الله، تكون موطئاً مقدماً معكوساً مقصوداً لفلس هذه العبارة في التفسير القادى خلدس، في جملة إنجلترا المشهورة التي تنفى أن يكون الاقتصاد هو العامل الأساسى في التغيير، فهناك عوامل أخرى عديدة، وإن يكن الاقتصاد هو العامل الحاسم في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير. ويعبر المسيرى بهذا، ومشكك محدد في نقده للترعة القادية لماركسية، في موضع آخر بقوله: «لدى الماركسية نطل علينا نقطة الصفر العممائية في عبارة في التحليل الأخير وفي نهاية الأمر» وفي تعديري أنه قد ورخص في الحقيقة - للحنمية البنية إلا بغير الله غمودج - المسيرى الاحتياذى لمركب يدور كذلك في إطار البنية المركبة للتعمدية، حيث لا تؤدي (أ) حتماً إلى (ب) على حد قوله. ولكنها تؤدي إليها في معظم الأحيان فهي، بسبب عدم تمكك من كل الواقع وسبب عدم معرفت بكل عناصره، قد تؤدي إلى (ج)، ولكنها بإذن الله تؤدي إلى ب (ص ١٥٩). وقد يكون في هذا القول م يعبر عن المفهوم العلمى للاحتمالية الموضوعية، إلا أنه في تعديري. وفي الحقيقة، تعبر عن الرؤية الخاصة بهذا المودج الذي - على حد قول - المسيرى - لا يطمح للوصول إلى اليقين الكامل، والتفسير النهائي، والخلو، الشاملة، والتحكم الإمبريالى في الطبيعة [تلاحظ هنا المفهوم المضطرب للإمبريالية] وهو نموذج يعبر عن المعرفة ممكنة، وأن حقيقة يمكن الوصول إليها، ولكنها معرفة نسائية.

وحقيقة غير مطبقة الآن للمعرفة المطلقة - كما يقول د. المسيري - تقع خارج
سق التاريخ الإنساني، وعند الله وحده، وهو المعارق للمادة، وإن كان يسبق
عليها للمعنى والاتجاه، (ص ١٥٩) ويدكرنا هذا يعنى الغرائى فى كتابه نهايت
الفلاسفة للسببية فالقطة لا تحترق عند ملامسه النار، وإنما عند ملامسة النار
بإرادة الله تعالى! هى تحترق عند الملامسة، وليس باللامسة، أو نيجة لها

ويقول المسيري معنى علاقة السببية بين الإنسان والمادة من وظائف الدماغ من
حديثه عن القدرة التوليدية للمعنى، وما فيه من عناصر فطرية تجاور العالم المادى
لمباشر [يقصد عقل الإنسان وليس دماغه] - ينقل عن دعاة المودج التوليدي أنه
لا يمكن العثور على خلايا مادية داخل هذا الدماغ يمكن أن تشير، بها بشكل
بحريين ونقول هذا هو العنصر التشريحي الذى توجد فيه الدعة والأبوية [أى أن
المقدرة التصويرية التى كك ديكارب يحاول الوصول، بها ليس لها وجود]
(ص ١١٤) يقصد هـ نظريه ديكارت فى الفصل بين النفس والجسم، وأن
التواصل بينهما يتم عن طريق الغدة التصويرية فى الدماغ

ومقولة المسيري فى الحقيقة تتناقض والنتائج العملية فى مسئولية دماغ التى
لا تكشف عدة مسريرية - كما كان يقول ديكارب - بل مراكز فى المخ يحتص كل
منها بوظيفة من الوظائف الإدراكية من طريق الخلايا العصبية - ولهذا فإن ما يتهم
إليه المسيري يعنى كما يقرب هو نفسه - أن الفاعل الطبيعى امدادى العلم - بحسب
المودج الاجتهادى - مسرى على بعض جوانب الإنسان، ولكنه لا يسرى عليه
من كليته، أى لا يوجد قانون عام - بحسب هذا المودج - بل يعنى كذلك أن لمعرفة
لا تؤدى بالضرورة إلى نزاهة حكم الإنسان فى الطبيعة والإنسان ولهذا كان طرح
مفهوم الاجتهاد كصحة لهذا المودج - أى أن الدارس المجتهد يحاول الوصول إلى
قدر من المعرفة للظاهرة موضع الدراسة يجعلها، معقولة إلى حد ما، وربما إلى حد
كبير ولهذا فالاجتهاد يعنى - كما يقول د. المسيري - رفض الموقف الإمبيرالى من
الواقع الذى يود الإمساك به كله - ومن ثم، فإن لمعرفة التى يؤمن إليها - كما يقول
- معرفة سببية لا بشكل مطلق، بل هى سببية بصورة سبية (فالكمال - كما يقول -

لله وحده. وعرف كل ذي علم عليم، وهو وحده الذي يحكم ما في الصدور. وهذا ما يسمى المسيرى بالمقلانية أو المصروعة الاحتمادية، في مقابل العقلانية المادية أو الموضوعية للتفكير المادية.

ولا شك في صحة القول بسلبية المعرفة الإنسانية - كما يقول اميرى، فمهما وصلنا من نتائج مستغل هناك دائماً ما هو مجهول، يسمى دائماً لاستكمال معرفتنا بها. ولكن هذه النسبية لا تناقض - في تفكيرى - من الناحية العملية التجريبية. ويقف في حدود هذه النتائج ولهذا، فهو في يقين العملية التجريبية مطلق، رغم سببها في مجرى البحث العلمى الإنسانى شخص تاريخياً إلى نظرية يوم مثلاً صحيحة في قانونها الخاص بالجدلية، ومطلق الصحة تجريبياً، في حدود مجالها الخاص أو ما يسمى «الماكرو فيزيك»، أى الأقسام ذات الحجم الكبير ولكنها نسبية في إطار مسيرة المعرفة العلمية، التى قد تنص بنا إلى مطلق معرفى آخر في مجال آخر هو «ميكرو فيزيك»، أى الأقسام الصغيرة الحجم. وهناك مثلاً نظرية النسبية لأينشتاين التى لا تلغى المطلق النيوتن فى مجاله الخاص، رغم سببته فى التراجع العلمى العام. وهكذا وعلى هذا، فإن القطع بأنه لا سبيل إلى الوصول لمعرفة يقينية، والفرد بأنه لا يوجد قانون عام، وأنه من الإمريالية محتاون الإسمالك بجماع الرفق، أو بالقلون العام فى مسألة أو أكثر، أو قانون عام فى العلاقات الطبيعية أو العلكية أو الصحية أو للتجارب الاقتصادية والاجتماعية، وبالنسبة بعض ما يسمى بالتهج الموضوعى المادى العلمى الأحادى، أمر لا مكاد يُعهم، فى تفكيرى، إلا من خلال رؤية دنية، لا تجد حقيقة نهائية ثابتة، إلا فى الحقيقة الإلهية وحدها. وهى فى الحقيقة رؤية تنهى العلم، بل تنهى القول بالروايس الطبيعية الثابتة فى الكون، وتنهى بالتالى العقل والمعلانية، فضلاً عن العلم. وهى على أية حال رؤية دينية، نكاد - كما رأينا - لا نجد فى العدمية والعلم - مفهوم محدود صوب لهما - إلا جانباً جامداً سلبياً متناقضاً وإنسانية الإنسان. وهى فى هذا تخط بين حقيقة العلمانية والعلمنة، وبين التوظيف، لأدائى الإجرائى، المصحح العلمى الاستدلالي بها؛ لأنها رؤية تنكس بالفكر الحر خارجيه العنوية، ولا تتعمق الجذور والسياقات الاجتماعية والتاريخية، كما سبق أن ذكرت من قبل.

وأكتفى بذكر نموذج واحد في ختام مناقشتنا للنموذج لاجتهادي

تعلم الموسوعة دراسة قيمة بحق، حول من سميتهم «الجماعة الوطنية»، وقرى أن المجتمعات العلمانية هي التي تحول الإنسان إلى ما يشبه عضو الجماعة الوطنية، فهو إنسان «متحوسل»، [تحول إلى مجرد وسيلة أو أداة]، محروك، لا وطن له، إنسان ذو بُعد واحد، منمركز حول نفسه، وتحول إلى مادة مسلّعة، أي تحول إلى سعة. وهي نفس النتيجة - هي الحقيقة - التي يصل إليها الفكر الاشتراكي العلمي وراء مصير الإنسان في المجتمعات الرأسمالية الاستغلالية، ولكنه لا يرد، إلى العلمانية، وإلى إلى النمط الإنتاجي الرأسمالي لهذه المجتمعات. وما أردت أن أقص عند هذه الملاحظة العائرة، وإني أن أتص منها إلى أن الموسوعة في صفتها قبل الأخيرة من عدد آخره الأول، تقدم نموذجاً لهذه الظاهرة وتسعى إلى تفسيرها بحقول هي البلاد العربية الخليجية مسندة بين سكان الخليج والمتعاقدين العرب الذين يمدون جماعة وطنية. ولهذا يحرص سكان الخليج على الري العربي التقليدي أم المتعاقدين - أي الجماعات الوطنية - حيث يحرصون بملابسهم، بالزى العربي مثلاً أو الزى المحلى الخاص بكل جماعة منهم، أي الاحتفاظ بالهوية بين الطرفين، أي بين سكان الخليج والمتعاقدين»

ثم يلاحظ - كما يقول د. «سيري» - أن المسألة في الممكة العربية السعودية أقل حدة نسب إقامه الصلوات في مواقتها، إذ يعرض هذا جواً من التراحم والتساوى بين الجميع. - هذا على عكس الوضع في الكويت، حيث تأخذ عممية العرب شكلاً أكثر حدة وضراوة بسبب تضامهم معدلات العلمنة في المجتمع» (ص ٣٩٣)

وبى فقرة مبدية بتحدد - لسيري العودج الاجتهادي القضاة من غير المعصوي لتفسير ظاهرة الانعصاف واستخدام سلاح الحجارة - وهي فقرة نالعه المسمى «الذكاء» هي الحقيقة ولكنها نكاد - بحسب هذا النموذج، نموذج القصة - نكر من أسنوبه حجارة الانعصاف كالمسلوب مثالي بالمقاومة تدعو إلى تعميمه، مع أن هناك نموذجاً آخر هي جنوب اللبناني، ربما كان من المتوقع أن تتجه إليه المقاومة الفلسطينية - لو لم

تجهز من الداخل والخارج - على أن هذه النظرة المودجية المضاعفة التي طبعها الدكتور المسيري على مسألة الانتهاضة يستخدم مبهمة علمية يكاد يكون بدلاً، أو في مواجهة المنهج العلمي عامة، لا هي سلاح الحجارة لحسب، وإنما كأسلوب للحياة في إطار الانتهاضة، وأحس أن تكون كذلك كأسلوب عدم للحياة في مواجهة ومناقضة المودج الموضوعي المادي العربي، فالانتهاضة - كما يقول د. المسيري - «كاتب شكلاً عن أشكال العودة عن الحديثة demodernisation وبعث أشكال عقلية من التكامل الاجتماعي والإنتاجي (الأسره كوحدة أساسية، الورقة التقليدية، المخبر الرعي، العودة إلى شجرة الزيتون كمصدر للحياة والرموز) لبرداد التكامل المضاعف والراحم في المجتمع»

والواقع أنني عندما قرأت هذا النص، تذكرت قبلة الصحفي الأمريكي موماس فريدمان ركنابه شجرة الزيتون والسيارة يكسلس الشجرة وحر الشمسك بالتفصيل ما قبل أحداثه، والسيارة اليابانية رمز للإسراع قديمًا نحو المستقبل ويصرف النظر عن دلالة استخدام فريدمان لهذا سمودج، فلا شك في أن لأشكال التعبيرية من التكامل الاجتماعي والإنتاج، وسائل ضرورية في مواجهة عموان مسلح بأشد الأسلحة التكنولوجية فتكًا ولكن غيب أن تكون شجرة الزيتون هي المتبادل الموضوعي لمودج التكامل المضاعف عبر العصور، الذي به يواجه د. المسيري المودج العلمي الموضوعي المادي الإمبريالي - على حد تعسره - في انتهاضة التهذيبية العربية المأمولة

أقول أخيراً - بصراحة وبعبارة أوضح كدب - إنه لا قيمة لما قدمت من ملاحظات عديدة إذا لم نتأكد سلامتها وصحتها بمراجعتها في التطبيقات التي تزخر بها الأجزاء السبعة التالية لهذه الموسوعة

على أنني أقول كدب بصراحة كاملة وأياً، لا تسمح لي الأمانة العلمية والعظيمة والأخلاقية أن أخفيه، هو أن أكاد أنيب في هذه المقدمة النظرية التي يفهمها الجزء الأول من هذه الموسوعة - ويصرف النظر عن موضوعها، الخاص باليهود واليهودية والصهيونية - أضخم وأعمق جهد فكري اطلعت عليه في المحاولات المبدولة التي

تسعى لتأسيس ما يُطلق عليه مشروع "المسئعة المعاصرة" في كل فروعها على الولايات المتحدة مؤسسة مكرّسة لهذه الغاية، لها فروعها وأنشطتها في أنحاء العالم الإسلامي خاصة، يقوم عليها بعض الباحثين الإسلاميين عرباً وغير عرب، يصدر من بعض المكاتب والدراسات وهذا هو لكل من هو مقبوع بهذا المشروع

على أني أحتفظ مع هذا المشروع، ومع ما يُبذل فيه من جهود، وأرى أنه لا يعلم خيراً للإسلام ولا للمعرفة من أخشى أن يكون مديحاً لأسلمة السلطة، جامعة سلطة . ولهذا حديث آخر

عني أن احتلامي هذا، لا يقلل ما سبق أن أكلته في بداية كلمتي من القيمة الفكرية الرفيعة لهذه الموسوعة، التي تعد بحق "حدثاً ثقافياً كبيراً"، سوف يعمق الحوار الفكري الموضوعي الخلاق في حياتنا الثقافية المعاصرة كما أنه لا يقلل من تفليري العميق للجهود الحماسية التي بذلت لإخفاها وتوجيه ومشاركتها عميقة ومتفانية من المفكر الدكتور عبد الوهاب المسيري



نحو إطار معرفي جديد لتفسير الحضارة

قراءة في أبعاد النموذج المعرفي عند النسيري

وهيب حبيب^١

يمثل اليهود حالة تاريخية خاصة فرغم مشاهة تاريخهم مع تواريخ أخرى، فإن مجمل أحداث تاريخ الجماعات اليهودية، بغير عناية من غير، يصل في النهاية إلى دونه استقطابه، تعد من أبرز حلات الصراع في التاريخ المعاصر ولعل الأهمية النسبية لدراسة حالة اليهودية، تكمن في دلالاتها المتعددة وأهم تلك الدلالات، أن الدوة «صهيونية» الامتطائية، تمثل تحدياً تاريخياً للأمة العربية والإسلامية، بدرجة متصور معها أن مصير الصراع العربي الصهيوني، في التحليل الأخير، يمثل مصير الأمة العربية والإسلامية فلا تصور أن الأمة العربية والإسلامية، يمكن أن تخرج من حالة التراجع الحضاري الراهنة، وتستعيد مكانتها الحضارية، دون أن تخضع للصراع مع العدو الصهيوني. ويتميز أمر لا تصور أن تقوم بهمة عربية إسلامية، دون أن يشمل فعل النهضة تحرير فلسطين من الاستعمار الاستيطاني الصهيوني

ومن الدلالات الهامة، التي تمثل الحالة يهودية التاريخية، أنها تعد نموذجاً وحالة خاصة من التاريخ العربي بحيث يمكن أن تصور أن أحوال الجماعات اليهودية، ومن ثمّ تاريخ هذه الجماعات، هو انعكاس مباشر للتاريخ العربي

مفكر وكاتب معري

المعاصر وغالباً ما تكون الخلالات الخاصة مسرحةً يكشف الدلالات الحضارية والنابوية، بصورة تميز بالوضوح والحالة الخاصة، ففكرة عن مسار تاريخي وحضاري ما، تُعدّ النموذج المعاصر لهذا التاريخ الحضاري، كما تُعدّ الحالة المثالية التي تكشف بوضوح عن التكوين الحضاري، بدرجة قد لا تتوفر في السياق العام للحضارة

والتاريخ اليهودي، أو تاريخ الجماعات اليهودية المعاصرة، لم يعد تاريخاً لكل اليهود، أو تاريخاً ليهود المنطقة العربية والإسلامية، فقدم هو تاريخ ليهود العرب قبال أحداث المتتالية، والتي تجسدت في الدولة الصهيونية، جعلت تاريخ الجماعات اليهودية الغربية، يسيطر على مجرى تاريخ الجماعات اليهودية غير الغربية من هنا، أصبح تاريخ الجماعات اليهودية يربط بتاريخهم في العرب ومع العرب، حتى تشكل لهم تدوّن، هو جزء من التاريخ الغربي ويمكن أن يرى الدولة الصهيونية الاستيطانية، كجزء من تاريخ اليهود، وجزء من تاريخ العرب، هي أن ولكن اليهود كجماعات، أصبحوا على النهاية، جماعات داخل العرب، كمحيط مكاني، وتاريخ اجتماعي، واتجاه حضاري وهي الوقت الراهن، لا يرى دوراً وضماً لجماعات اليهودية غير العربية، بدرجة تجعل الخبرات اليهودية التي تراكت خارج التاريخ العربي، مسحية إلى حد كبير، عن التأثير على مسار تاريخ الجماعات اليهودية، أو على مسار تاريخ الحركة الصهيونية، والدولة الصهيونية الاستيطانية فالخبرة اليهودية هي العنصر العربي والإسلامي، لم يعد لها دور في تفسير حركة الجماعات اليهودية المعاصرة. حتى أن خبرتها التماثل الإيجابي، التي تحققت لليهود في العالم العربي والإسلامي، لم يعد لها تأثير في معمر الصراع العربي الصهيوني، والذي يقوم على الخبرة الاستعمارية العربية، التي تمثل تاريخ العداة الغربي للعالم العربي والإسلامي

لهذا؟ نرى أن تاريخ اليهود هو تاريخ الجماعة أو مجموعة عربية، وبالتالي هو جزء من تاريخ الحضارة العربية وكذلك تمثل الدولة العبرية الاستيطانية مرحلة من مراحل التاريخ العربي الاستعماري

وعندما نتابع صفحات موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، للدكتور عبد الوهاب المسيري؛ نرى فيها موسوعة عن الحضارة العربية، بل نطش أنها هي التحليل الأخير، تمثل موسوعة هي حالة من حالات الحصار العربية، بعد بمثابة حالة غربية، تكشف ما لا يكشفه التاريخ الحصارى العربى في حالاته العامة

ولقد أراد المسيري أن يقدم لك موسوعة عن اليهود، ويواجه الاستعمار الصهيونى للاستيطانى، فيقوم بدور ثقل هام فى الصراع العربى الصهيونى ولكنه قدم هي النهاية موسوعة عن الحضارة الغربية، وكيف تدور هذه الحضارة فى دولة استيطانية استعمارية، تمثل تحدياً لنا وصل إليه تاريخ العدوان الغربى على العالم العربى الإسلامى، وبحسبنا حالة تعبر عن العدوان فى أكثر صور غير الإنسانية فستطيع أن ترى فى الموسوعة التاريخ العربى الحصارى، وكذلك التاريخ الغربى الأساسى الاستعماري كما تجسد فى الحالة اليهودية ومن هذا المنطلق، هدّم المسيري مصوره عن الحضارة العربية، ومراحل نموها المختلفة، على مقياس الحالة اليهودية

وإذا كانت دراسة اليهود وحمايتهم وتاريخهم هي التي دلف المسيري إلى دراسة الحضارة العربية؛ فإن محاولة فهم الحضارة العربية هي التي دفعت المسيري إلى وضع تصورات ومبادئ معرفية، تتجاوز حالة العربية، لتصبح أطراً معرفية لتفسير الظواهر الحصارية والاجتماعية والطر إلى الموسوعة من خلال ما قدمت من جهد ونتائج على مستوى التصور ومنهج النظر، يجعلنا نطرح إليها بوصفها أطروحة أساسية في التفكير المعرفى، وإطاراً نموذجياً لتفسير الحصار والتاريخ الحصارى. وهي بهذا ليست موسوعة عن اليهود، بل معنى التدرج الذي يصور الموسوعة كعمل تجميعي للمعلومات، بل هي أطروحة نظرية، تقدم النموذج المعرفى الذي يطرحه المسيري وإذا كان الهدف المتصور للموسوعة، هو أن تقدم لنا معلومات عن اليهود، فإن ما قدمه المسيري هي النهاية هو «معرفة» باليهود والصهيونية، كما أنها هي الأساس «معرفة» بالتاريخ الحصارى العربى، وهي أيضاً «معرفة» بالحدود الإسلامية في مقابل الفات العربى، وهي كذلك «معرفة»

بالوضع التدريجي العربي الإسلامي المعاصر ، في ضوء التحديات التي تفرضها
الهيمنة العربية الراهنة

النموذج التفسيري

لهذا لا نستطيع أن نقترّب من موسوعة المسيري ، دون اقتراب أولى من مفهوم
المودج التفسيري . فقد عانت الموسوعة على جهد نظري ، بهدف الوصول إلى
مودج تفسيري ، يمكن أن يعسر تاريخ الجماعات اليهودية ، وبالتالي يعسر الواقع
الراهل للدولة الصهيونية الاستيطانية . وهو نفس المودج التفسيري الذي توسع
وتعمد مع صفحات الموسوعة ، ليصبح مودجاً لتفسير التاريخ الحضاري العربي
ولعن أول ما يهمناء هو فكرة المسيري عن المودج التفسيري ، المتحاطب مع
الظاهرة ، والذي يميل لعرقها ، لا لتشويهاها . وأهمية هذه الفكرة ، أنها غالباً ما تثير
العديد من التساؤلات العملية ، خاصة مع سيادة فكرة النظر العلمي الموضوعي
المحايد ، والتي كشف المسيري عن استحالة النظرية والعملية ، وأنه في النهاية نوع
من النظر المتحيز

ولكن المسيري ، وهو يلزم من تاريخ العدو ، استطاع أن يؤكد أهمية «معرفة»
العدو ، والتي لا تنأى من خلال النظر المتحيز ضله . وهذه النظره ، في تصوراتنا ،
تمثل النظر «من الداخل» ، أي محاولة كشف الظاهرة من داخلها ، ومن خلال
مفرداتها وعناصرها ، فلا يأتي التصور من الخارج ، أو من خلال إطار معد . فقد
رأى المسيري ، من حق ، أن دراسته الظواهر الإنسانية والباريجه والحضريه ، لا
ينأى إلا من خلال فهم الظاهرة من داخلها ، أي فهمها من خلال التركيب الداخلي
لها ، وليس من خلال نظرة خارجية تقوم على تصورات لا تنتمى إلى نظرية ، بل
تُعرض عليها . وهذا المنهج يساعد على العنصر بين «المعرفة» والموقف السياسي ، مما
يخدم الموقف السياسي في النهاية . لأن الموقف السياسي ، والتعامل مع واقع
الصراع العربي الصهيوني ، يتطلبان منا معرفة بحقيقة هذا الكيان ، أكثر مما نحتاجان
إلى تكوين صور سلبية عنه .

إن هذه الراية التي اتبناها، المسيرى في الموسوعة هي التي ساهمت في خروجها من التصورات المنصرية اليهودية، والتصورات المنصرية المعادية لليهود. من تسيطر على الموسوعة الصور المعنوية التي يروج لها اليهود أو أعدائهم، بل سيطر عليها النموذج التفسيرى الذى يحاول معرفة حالة اليهودية من داخلها، على المعرفة متسقة وواقعية الإدراك، المعيش. وبطل أن النموذج التفسيرى، كمفكره نظرية لدى المسيرى، قدم بدلت رقيقة لتنهج منظر، الذى يقوم أساساً على وضع عودج نظرى للظاهرة، يتناسب وإدراكها الذى يسمح باكتشاف الظاهرة نفسها. وبهذا يصبح النموذج التفسيرى مجرداً من الظاهرة، أى أنه الإصدار النظرى السابغ من الظاهرة والكاشف لها فى آن.

ورغم هذا الارتباط بين النموذج التفسيرى والظاهرة محل الدراسة، لأن المسيرى لم يجعل هذا الارتباط قيداً على التعميم، والذي يعد من الأدوات المعرفية الهامة، لما يسمح به من تحقيق وسليم للمعلومات فى أطر كُليّة. وبهذا نجد النموذج التفسيرى الذى تقدمه الموسوعة، يتوسع لتكشف النموذج التفسيرى المعرفية الأخرى، ثم كشف الترابط والعلاقات والمقاربات بين هذه النماذج. فالنموذج المعرفى، لدى المسيرى، هو تصور نابغ من الظاهرة يعبرها، ثم تتعدّد النماذج المعرفية، والتي يمكن إعادة تنظيمها فى أطر عامة، ومنها يتكون النموذج المعرفى الأعلى. وبموازاة هذه العملية المعرفية وحصل المسيرى بالنموذج التفسيرى الخاص بالظاهرة اليهودية، إلى النموذج التفسيرى للحضارة العربية. ومن الواضح أن النموذج المعرفى التفسيرى لدى المسيرى اكتسب حياةً وتاريخاً فى حد ذاته، فتجاوزت الموسوعة، وتحطت حدودها، ليصبح بنسبه كياناً المعرفى مستقل، ويصبح نموذجاً معرفياً لتفسير الحضارة.

وينقلنا هذا إلى النموذج المعرفى، بوصفه أداة للنظر، ومفهوماً للمعرفة. حيث يرى أن قدره النموذج المعرفى لدى المسيرى على تفسير الحالة اليهودية، ثم تفسير التاريخ الحضارى العربى، تأتي من خصائصه، كما أرادها المسيرى. فالنموذج لدى المسيرى، ليس إطاراً للعلاقات النسيّة، ولا نظرية لتحديد الأسباب، وليس إطاراً

تجريبياً صغرياً بل لقد استطاع المسيرى أن يقدم النموذج المعرفى بوصفه إطاراً لتنظيم المعرفة، وتحديد العلاقات والتركيب الداخلى، فتحوّل النموذج المعرفى إلى الإطار النظري الذى يحتوى المعلومات ويظمها، ثم يصيد مربيها مع كل معلومة جديدة، ويهنا تحول النموذج إلى انعكاس حيوى للظاهرة، يسائل معها الحيوية الحياتية، ولا يضع الظاهرة فى قالب يشوهها، بل فى إطار يتحرك معها، ويتقبل تغييراتها، حتى تستقر ملامح النموذج، عندما يشوعب العنايب من المعلومات والمعروف من الظاهرة ولا نقول يشوعب الظاهرة، فالنموذج لدى المسيرى، يفرم على سبيل المعرفة

وحتى تُعرف النموذج التفسيري، يمكن أن تتسع أسنوب المسيرى فى تشكيل النموذج المعرفى حيث يجد يحدد مفاهيم، كل مفهوم منها يصف جانباً من الظاهرة ويعرفه، يصنع اسماء له ثم يعيد المسيرى العلاقة بين مفهوم وآخر، من خلال حالة التفاعل والبقاء الواقعى بين المفهومين، أى من خلال حالة الترابط الظرفى لكلا المفهومين وبالنظر التاريخى، يتحول المفهوم إلى تاريخ معرفى، فنصبح له حالات تطور غير الزمى، ومنها يكتسب المفهوم بُعداً تاريخياً، يجعله مماثلاً لتاريخ الظاهرة ويعيد المسيرى الربط بين المفاهيم فى حالتها التاريخية، حتى يكتشف التاريخ المشترك لها، أو بمعنى أدق يكتشف العلاقة بينها فى التاريخ، وهى العلاقة التاريخية التفاعلية بين المفاهيم، التى تصف جوانب الظاهرة ومع تعدد المفاهيم، يتحول النموذج التصيرى إلى نموذج متعدد الأبعاد، فلا يعبر الظواهر من خلال تركيب أحادى، بل من خلال التركيب المتعدد ومن التاريخية، ثم تعدد الأبعاد، ثم التفاعل بين الأبعاد تشكل النموذج المعرفى فى صورة تماثل مع الظاهرة، من حيث التركيب والتعدد والتفاعل

ومكرة التفاعل أساسية فى النموذج المعرفى لدى المسيرى، لأنها تتيح فهم الظاهرة من حيث هى عملية تفاعل متعدد، وليس باعتبارها مجموعة من الأسباب تؤدى إلى مجموعة من النتائج ويهنا يحقق المسيرى نموذجاً للتفسير العلمى، يقوم على منهج فى النظر، له نفس خصائص الظواهر الإنسانية والتاريخية والحيادية

فالمودج ليس وسيلة لتحويل الظاهرة إلى صورة مبسطة أو أعادية، بل إنه ليس وسيلة لتحويل الظاهرة أصلاً، بل هو وسيلة لفهم الظاهرة في حالتها الأصلية، أي فهمها كظاهرة مركبة تعاضده وهي العلم العربي، ساد الاعتقاد بأهمية تفكيك الظاهرة وتحليلها إلى أجزاء، ثم تفسير الأجزاء كل على حدة ولكن الرؤية التي تقدمها لتسيري، تعتمد على فهم الظاهرة في حالتها الكلية لهذا يقوم للتسيري بفك الظاهرة إلى المفاهيم الأساسية التي تصورها، وهي مرحلة الوصف ثم يقوم بإعادة تركيب الظاهرة، من خلال تركيب المفاهيم، وكشف تاريخها، وتفسيرها عبر الرسم، وتفاعله معاً، في إطار متعدد الأبعاد ومن خلال عملية التركيب هذه يتشكل المودج في إطار مناظر للظاهرة في حالتها الكلية المتحركة تاريخياً وواقعياً وهو يعود للتسيري إلى تحليل المفاهيم التي كوّنها المودج، يعرف التسيري، مطور هذه المفاهيم مرة أخرى، من خلال النتائج التي وصل إليها من تطبيق المودج المعرفي المتكامل على الظواهر لتكاملها. وينتج عن هذه العملية إعادة اكتشاف المودج المعرفي، وإعادة اكتشاف الظواهر في إطار أكثر قدرة على التفسير.

ومن خلال العممية المعرفية، التي تعتمد على التحليل والتركيب، يحاول التسيري أن يطور المودج المعرفي، ليصبح نموذجاً شاملاً يحدد أكبر من الظواهر، أو مساحة أكبر من الظاهرة مما يجعل المودج المعرفي التسيري منهجاً للظفر في حالة تطور مستمر. ويقدم التسيري في النهاية نموذج معرفي، يمكن إعادة تطويرها، من قبل الباحثين الآخرين. فالمودج المعرفي، حسب التسيري، ليس نظرية علمية تختمل الصواب أو الخطأ، وبالتالي يكون على الباحثين إثبات مدى صحتها ولكنه إطار معرفي يحتمل التطوير المستمر، وهو ما يجعله أكثر قدرة على التفسير.

إن المودج المعرفي التسيري، كما تقدمه للتسيري، يعد منهجاً في المعرفة، ويقوم على تكرير مناظر معرفي للظواهر، ويحاسب الظواهر عليه، ثم قياسه على الظواهر، مما يجعله في حالة تفاعل مستمر مع الظواهر، فيطور من خلال كل اكتشافات جديدة للظاهرة موضع الدراسة، أو يتطور مع كل ظواهر جديدة تقاس عليه ويحاسب عليها،

ويصبح المطلوب هو تطوير قدراته ونظري أن التركيب والتمدد والتعامل ، هي العناصر التي شكلت ملامح النموذج المعرفي ، وجعلته نموذجاً قابلاً للتطوير إذا ما نُورن بالنظريات العلمية ، والتي تكون أكثر بساطة وأقل تعقداً وتفاعلاً

والملاقة التبادلية بين النموذج المعرفي التفسيري والظاهرة موضع الدراسة ، هي التي كويت منهج النظر من الداخل ، حيث يصبح النموذج لتعدد الأبعاد إدراكاً يسمح بتحديد الخصائص الداخلية للظاهرة على هذه الأبعاد المتعددة ، مما يساهم في تصنيف الظاهرة على محكٍّ منها . من حين أن النظرية العلمية تنسجم بالتحيز إلى بُعد معرفي محدد ، وتقاس كل الظواهر على هذا البعد ، حين وإن كانت ظواهر تنتمي إلى مفهوم معرفي مختلف

مخلص من هذا إلى أن التناول الإيجابي لموسوعة المسيري ، وللمادج المعرفية التي تقدمها ، يمكن أن يحقق نوعاً من التطوير المعرفي ، بقدر ما يكون هذا التناول تفاعلاً مع المفاهيم والمعاني التي تشكل منها المادج المعرفية التفسيرية . وهو ما يتيح في النهاية ، تحقيق منهجية جديدة في النظر إلى الظواهر الحضارية والتاريخية ، تساهم بلا شك في تكوين رؤية تاريخية جديدة

قلنا أردنا أن نضع جهد المسيري في إطاره الزمني التاريخي ؛ فنحن نرى أنه يمثل مرحلة الخروج من الإطار المعرفي التفسيري ، لاكتشاف الدات والآخر من خلال إطار معرفي جديد . وإذا كان الإطار المعرفي المعري ، قد قام على النظر بآخر من خلال رؤية متحيزة لدات ، فإن المسيري يقدم مادج معرفة تفهم الدات والآخر ، تقوم على تأكيد الصروق بينهما ولهذا ؛ فإن رؤية المسيري تشكل عهساً للآخر من داخله ، وللدات من داخلها . مما حقق البعد عن الرؤية المتحيزة للعادية ، التي يصجز عن فهم الظواهر التي تأتي من خارجها . ولكن المسيري لم يعص ، في النهاية ، تحديد موضع الدات من الآخر . ولكنه قُصّل بين هذا الموقف ، وبين فهم الآخر ، وبحققت بذلك القسرة على رؤية الآخر في حد ذاته ، والدات في حد ذاتها ، باعتبارها جهلاً معرفياً ، ثم تحديد موقف الدات من الآخر ، باعتباره موضعاً حضارياً

أنواع النموذج المعرفي

يقدم المسيري نموذجاً معرفياً لفهم الظاهرة أو الظواهر اليهودية، يقوم على بناء ثلاثي الأبعاد - العلمانية الشاملة، والعلوية الكمونية، والجماعات الوظيفية - ومن هذه الأبعاد الثلاثة، يمكن أن يفهم النموذج، وتقيم حالة من التفاعل معه.

أما عن بُعد الأول، والمتمثل في مفهوم العلمانية الشاملة؛ فإن المسيري يرى أن «اختصار العربية المعاصرة يتركز حول مفهوم العلمانية، وهو يعنى «الدينية» في تعبير آخر - والدينية تمثل مركز القيم العربية، حيث التمرکز حول الدنيا كقيمة مادية مستقرة، تدور حولها الحياة - ويتطور هذا الاتجاه في إعطاء قيمة للمادة في حد ذاتها، مما يؤدي إلى النظر للحياة والعالم من خلال قيمة المادة - وتخرج من هذه القيم منظومة متكاملة من القيم انصاحبة لها، منها المتعة المادية واللذة الحسية، فتتجه الحياة لتحسين هذا المعنى المادي المباشر، مما يعنى تركيز الدافع الأول في حياة الإنسان حول تحقيق السعادة الانادية - ويشمل هذا المعنى القيموى سعية الدين من الحياة، فتصبح المادة هي الصفة، وليس الدين

ويكامل مفهوم العلمانية لدى المسيري في مفهوم العلمانية الشاملة، حيث يتم التصور التاريخي لعلومته على مراحل متتالية، يتحول فيها مركز القيمة من الدين إلى الإنسان، فيصبح العقل الإنساني هو مركز الكون، ومصدر القيمة - ثم تتراصم حلقات العلمانية، لتشمل مختلف جوانب الحياة، فتتم سعية الدين تماماً في الحياة والسنوك والقيم - وهو ما يؤدي إلى تسحية القيم الإنسانية والعقلية، التي قامت عليها اختصار العربية هناك عصر النهضة - ويتحول التركيز إلى المادة الممتدة، حتى يتحول الإنسان نفسه إلى حالة مادية بحتة، وترجع القيم الإنسانية، وحتى للقيم العقلية، لتتصير المادة هي المركز الذي تدور الحياة حوله، ومن أجله - ويرى المسيري أن مرحلة ما بعد الحداثة تمثل مرحلة العلمانية الشاملة، أي الديونية الشاملة - وهي هذه المرحلة بتغير دور الإنسان، من الدور العاقل المبدع في مرحلة النهضة العربية الأولى، إلى إنسان الاقتصادي - وتوجه الحياة إلى الاقتصاد بوصفه العملية التي تتسع للمادة، وبالتالي لحقق القيمة الأولى والأخيرة في الحياة

والى جانب مفهوم العلمانية الشاملة، يقدم للسبى مفهوم الحلولة الكمومية، حيث يتصور أن القيمة المركزية هي الحاصرة الغربية ثم يمرر حل للحلول المتتالي، فيحل العقل الإنساني محل القيمة الدينية، ويشير المطلق المعرفى من الدين - وهو مطلق - إلى العقل الإنسانى - وهو سبى - ومن هذه العملية، يحدد العقل الإنسانى صفة ليست فيه، فيصير مطلق رغم أنه سبى ويريد السبى مما أن يشرح عملية التحول من القيم الدينية إلى القيم الدنيوية، واصفاً بذلك تحول الحاصرة العربية من الطور الحضارى الذى تميز مسافة القيم الدينية إلى الطور الحضارى المعاصر الذى يميز بسيادة القيم الدنيوية

ويمكن أن يرى هذه العملية بوصفها عملية التطور التاريخى المحققة للعلمانية الشاملة. فمن خلال حلول المعنى الأعلى فى مكون أدنى منه، تتغل مكانة القيمة العليا إلى قبة أدنى منها ونشرح الحلولة الكمومية بذلك كيف تحول القيمة من مكون يحوى على القيمة فى حد ذاته، إلى مكون آخر لا يحوى على القيمة فى ذاته، ولكن بوصف بها، ويكتسب معناها؟ والحقيقة أن للسبى ينظر إلى الحاصرة العربية من خلال تصور يضع القيمة الدينية فى المكان المطلق، ويعتبر التحول عنها نحو لا للمعنى من مفهوم الأصل إلى مفهوم آخر وهو بهذا، فى تصورها، ينظر إلى الحاصرة العربية من خلال الحاصرة الإسلامية، ولا ينظر إليها من داخلها

ولهذا يمكن أن تطور مفهوم السبى للحلول الكمومية، للنظر إلى الحاصرة العربية من داخلها. فنحن نرى أن كل حاصرة تقوم على المقدس الحضارى، أى تقوم الحاصرة على مفهوم مقدس، رمزك عليه والمقدس، بهذا المعنى، ليس الدين، بل يتوقف المقدس على الحاصرة نفسها، أى يتوقف على جمهور المتمين إلى هذه الحاصرة ويتحدد المقدس من خلال اتفاق الناس على القيمة العليا للحاصرة وفى الحاصرة العربية، ملاحظ أن هناك أطواراً حضارية تاريخية تميزت بتميز المقدس فى مرحلة نجد أن الحاصرة العربية تركز على القيمة الدينية وهى مرحلة أخرى، نرى أنها تركز على القيمة الدنيوية ويخلص من هذا إلى أن

الحصاره العرييه تمثل في تاريخها تحولاً من قيمة إلى القيمة المقابلة لها، وأن ذلك يعني أن الحصاره العرييه تقوم على ثنائية متنافرة بين قيمة الدين وقيمة الدنيا، وبسبب التنازع بين القيمتين، أو تعبيراً عنه، سمود قيمةً منهما في طورٍ حضارى، والقيمة الأخرى سمود في التطور الحضارى التالى

ومن هذا المردج التفسيري لمقتضى الحضارى في الحصاره العرييه يرى أن الحلولة الكمومية، حسب تعريف المسرى لها، تمثل عملية التحول من قيمة إلى أخرى. تصبح الحلولة الكمومية هي العملية التي نصف كيفية التحول من مقدس حضارى إلى مقدس آخر، في الحصاره العرييه. ويمكن أن نعتبر التحول من القيمة الديوية إلى القيمة الدنية، وأبصار التحول من القيمة الديوية إلى القيمة الدنيوية. بمثابة عملية حلول كامل. حيث تمثل المقداسة من قيمة، تتحل في القيمة الأخرى، وتصبح القداسة معنى كاملاً في القيمة الثانية، بعد أن كانت معنى كاملاً في القيمة الأولى

والمسرى يرى الحلولة الكمومية بوصفها عملية إزال من أعلى إلى أسفل، حيث يتحول السبى إلى مطلق، وسم سمية المطلق. ولكن إذا نظرنا إلى مفهوم الحلولة الكمومية، في غردج الثانية المتناوذة للمقدس، يمكن أن نصور الحلولة الكمومية بأنها عملية إخراج المقدس من المكانة المركزية في الحصاره، ليحل مكانه مقدس آخر. وهذا تكون الحركة هي منظمة المركز الحضارى، أى المقدس الحضارى، حيث يخرج قيمة بصورة متدرجة ومنالية لتحل محلها قيمة أخرى ولا نصبح الحركة من أعلى إلى أسفل، بل تكون الحركة هي منطقة القيمة الأعلى، حيث ترتفع قيمة إلى المكانة الأعلى، وتخرج القيمة السابقة عنها، ثم تعود القيمة التي تم إخراجها لتخرج القيمة الثانية وهكذا

بها يرى أن الحلولة تمثل هي حلول قيمة في المكانة المركزية، بدلاً من قيمة أخرى، وليست تحولاً للمقداسة من قيمة إلى أخرى. قلنا معرنا إلى الحصاره اليونانية والرومانية، ثم إلى المسيحية بعد أن تحول إليها حصاره الرومانيه، سرى أن القيمة الديوية قد تم إقصاؤها لصالح القيمة الديوية، وهنا لم تتحول القداسة من

القيمة الديبوية إلى القيمة الدينية، بل إن القيمة الدبية حلت محل القيمة الديبوية في مركز القسم، لتكون المقدس في الحضارة

وبالنظر إلى المودج الذي يقدمه المسيري، يرى أن العلمانية الشاملة تمثل الطور الحضاري العربي الراهن، وهي تتميز بمركبة القيمة الديبوية، حيث تكون القداسة للسادة وفي التاريخ الحضاري الغربي، يحدث الانتقال من القيمة الدينية المنفصلة إلى القيمة الديبوية المقدسة، من خلال عملية الحلولية الكمومية ولهذا يمكن أن يرى المراحل العلمانية المختلفة، والتي يمر بها المسيري بالعلمانية الحديثة، بوصفها المراحل الانتقالية التي تتوسط الحالة الحضارية التي تسود فيها قيم الدين، والحالة الحضارية التي تسود فيها قيمة الدنيا حيث نتصور أن سيادة قيم الإنسان، وقيمة العقل، في المسافة الزمنية الفاصلة بين الطور الحضاري العربي القديم والطور الحضاري الديبوي، والتي يجسد العلمانية الشاملة - يمثل مراحل انتقالية، تشهد على خروج الدين من مكانة القداسة، ودخول قيم أخرى تقرب من قيم الدين، ثم هم ثالثه متعدد من الدين، وهكذا تتلرج العجلة على مراحل متتالية، حتى تصل القيمة الديبوية والقيمة الدبية إلى مكة المقدس في الحضارة العربية وهذا التالي بشرح لنا كعبه التعبير الحضاري من صمد معدسة من قيمة أخرى، لا يقوم بينهما رابط في الحضارة العربية، بل يحدث بينهما نوع من التمازج التاريخي الحضاري

ومن يرى أن بعد العلمانية الشاملة بمسار البناء الحضاري، ويحدث القيمة المقدسة فيه ولهذا فبعد المقدس الحضاري هو الذي يمكن، من خلال تحديده، أن يحدث موقع كل حضارة أما الحلولية الكمومية، فمثل بعد التطور الزمني، وتشرح التاريخ الحضاري، من خلال تفسير عملية التميز الحضاري المركزي، والذي يمس القسم المشككة لجوهر الحضارة ودخل هذا المودج الشارح للحضارة العربية يضع المسيري الفواهر اليهودية في سياقها الحضاري التاريخي، في محاولة لتكوين نموذج تفسيري للمجموعات أو الجماعات اليهودية

الجماعات الوظيفية

يقدم المسيرى نموذج جماعات الوظيفة ، وهو العدد الثالث من أبعاد نموده المعرفي ، ليسر تاريخ أو تواريخ الجماعات اليهودية في الخصائص العربية ، حتى يصل إلى درجة الاستيطان الصهيونية والجماعات الوظيفية ، هي أولاً جماعات توجد في مجتمع ما ، أو دولة ما ، ويحاول المسيرى أن يحدد هذه الجماعات ، من حيث علاقتها بالمجتمع الذي تعيش فيه . وتأتي فكرة الوظيفة في مجال تحديد العلاقة بين الجماعة والمجتمع حيث يرى المسيرى أن الجماعة الوظيفية هي التي تربطها بالمجتمع علاقة من نوع خاص ، وتتركز هذه العلاقة على وظيفة محددة ، يعطيها المجتمع من الجماعة ، ويربط وجودها بمدى قيامها بهذه الوظيفة . ولهذا لا توجد هذه الجماعة في المجتمع لأنها حرة ، ولا لأن وجودها ضروري في ذاته ، أو له قيمة في حد ذاته ، بل يصبح وجود الجماعة في المجتمع مرتبطاً بمدى حاجة للمجتمع إلى الوظيفة أولاً ، ثم مدى ملائمة الجماعة لقيام بهذه الوظيفة . ومن خلال حاجة إلى من يقوم بالوظيفة ، التي لا يقوم بها أعضاء المجتمع أنفسهم ، أو لا يراد بهم القيام بها من جانب السلطة الحاكمة مثلاً - يصبح للجماعة القدرة على القيام بهذا العمل وجوداً على قدر الوظيفة المطلوبة منها . ويمكن أن تكون الجماعة محله وموجودة في المجتمع بالفعل ، أو يتم حلها محلياً للقيام بهذه الوظيفة ويرى المسيرى أن مفهوم الجماعات الوظيفية يشرح ويمسك العديد من تواريخ الجماعات المتنوعة ، وهي العديد من الخصائص

وأول ما يلفت الانتباه ، في مفهوم الجماعة الوظيفية ، أنه يمثل سياقاً عاماً يمكن أن تكشف بداخله العديد من الحالات المتعددة ، والتي تختلف من حيث نوع الجماعة ، أو نوع المجتمع ، أو نوع الوظيفة . فمن حيث نوع الجماعة ، يمكن أن تكون جماعة من جماعات المجتمع ، أي تتمتع بالعضوية الكاملة في المجتمع ، أو بمعنى أدق تتمتع بالمضوية الكاملة في المحضر . وفي مقابل ذلك ، نجد الجماعات التي تمثل أقلية لا يحسب للمجتمع لها بالعضوية الكاملة ، وبالتالي لا بعد متعية انتماء كمالاً للمحضر . وفي المقابل ، يمكن أن تفرق بين الجماعات التي تسمى

إليها الجماعات الوظيفية، حيث يجد أنها تتراوح بين المجتمعات التي يعيب عليها التشديد الاجتماعي، ومنك التي يعذب عليها المفاضل الاجتماعي. ويظهر أن مجتمع التعاقدى يقابل الأمة التضامنية، حيث تتصور أن تعبير «أمة» يعنى الشعب انضمام، وأن تعبير مجتمع أو شعب أو قومية يعنى الأفراد المتعاقدين. ولهذا ينتقل إلى نوع الجماعة التى تقوم بالوظيفة؛ فقد تكون الجماعة تعاقدية أو تضامنية، وهذا يمكن أن سمىها بالجماعة عندما تكون تضامنية، وسميها بالمجموعة عندما تكون تعاقدية. ونصيف إلى ذلك العاروق في نوع الوظيفة، حيث يكون الوظيفة متدية أو وظيفة مسميرة، والأولى تعبر عن موقف من الجماعة الوظيفية غير الموقف الذى تعبر عن الثانية. يضاف إلى هذا أن الجماعة أو المجموعة يمكن أن تكون جبراً من دولة، أو يتم حديها من دولة أخرى تسمى إلى نفس الحضارة، أو دولة لا تنسب إلى نفس الحضارة.

ومن خلال هذه الأبعاد، يمكن أن نوسع في مفهوم الجماعات الوظيفية، ليعبر عن العديد من الحالات التى تختلف في مصمونها ودلائلها، كما تختلف في نتائجها. ومن هذه الحالات، ما يلى:

١ - الجماعة التضامنية التى تنسب إلى أمة متضامته، وتقوم بينها وبين الأمة علاقات تضامنية، فتعد بحق جزءاً من الأمة، ولكنها قد تقوم بأدوار خاصة بها، أو تقصر عملها، أو تقوم بهذه الأدوار أكثر من غيرها من الجماعات. هذه ليست جماعات وطعية بل هى التى أرادها اسيرى، ولكنها جماعات لها دورها الخاص. وعدياً ما تكون جزءاً من الدولة، أو يتم حديها من دولة أخرى تنسب إلى نفس الحضارة، أو من ولاية أخرى في الدولة. وتقوم الجماعة بدورها، ولكن وجودها لا يتوقف على القيام بهذا الدور، حيث تكون لها المصوبة الكاملة غير المصوبة في الحضارة، وهذا ترتبط بسعة جماعات الأمة ارتباطاً تضامنياً. وعندما ينهى الدور الذى تقوم به الجماعة، أو عندما تقوم جماعات أخرى بهذا الدور، فإن الجماعة تقوم بأداء أخرى، أو تصبح أدوارها مثل بقية الجماعات. ويستمر بذلك وجود الجماعة في الأمة. وهذا كان دورها قد باعد بينها وبين بقية

لجماعات، نظراً لأية عسكرة سياسية، فإنها تعود للاندماج مع الجماعات الأخرى بعد انتهاء دورها.

٢ - الجماعة التضامنية التي لا تنتمي إلى الأمة، وتقوم بينها وبين الأمة علاقة تعاقد. ورغم أن الأمة يديرها الأساس التضامني للعلاقات الاجتماعية، وكذلك تعتبر الجماعة بالعلاقات التضامنية. إلا أن الجماعة لا تنتمي إلى نفس الحضارة، أو تنتمي إليها انتماءً مفروضاً، نظراً لسيورها الثقافي الواضح عن الأمة. وتصور أن هذه الحالة غير واسعة الانتشار، أو هي حالة نادرة. وفيها تقوم العلاقة التعاقدية بالفصل بين الجماعة والأمة، وتكون للجماعة وظيفتها، التي تتميز بالذوية أو تتميز بالتضامنية الخاصة، مما يجعل السلطة الحاكمة تحصل أن تقوم جماعة عربية بهذه الوظيفة، كنوع من تحقيق الأمن للسلطان الحاكم. وتصور أن الغالب في هذه الحالة أن يحدث لجماعات يكون انتماءها إلى الحضارة غير كامل، أي أنها جماعات لم يتم دمجها بعد في الأمة. وعالمياً ما يعنى ذلك أن هذه الجماعة يتم جذبها، وى من أطراف الدولة، لو من دول أخرى لم تنتشر فيها الحضارة، أو من مناطق تم ضمها إلى الدولة. حيث تكون في النهاية جماعات تنتمي إلى صاحب ظهرت فيها حضارة الأمة، ولكنها لم تنتشر ولم تصد بنفس الدرجة التي يدير الأمة. وعند انتهاء وظفه هذه الجماعة ترفع أن تلتحق في الأمة، ويكتسب بذلك انتماءها إلى الحضارة، والذي يمكن أن يعاقب بسبب وظيفتها التي تحصل بينها وبين الناس، أي جمهور الأمة.

٣ - المجموعة التعاقدية التي لا تنتمي إلى حضارة الأمة، وتقوم بينها وبين الأمة علاقة تعاقد. وهي تمثل مجموعة مختلف عن الأمة، ومعها، ولا تمثل مكوناً اجتماعياً مماثلاً للأمة. وتصور أن هذه الجماعة تقوم بوظيفتها التي تتعاقد عليها، ولا يندمج مع الأمة بعد انتهاء الرطة، أي بعد انتهاء التعاقد، بل ربما ترحل أو تنقرط أي أنها لا تندرج في الأمة، بل تنهى بأن تنقرط أو ترحل. وغالباً ما يتم جلب هذه المجموعة، بحيث يمكن أن تعود من حيث أنت، وقد يبقى بعض أفرادها، بوضعهم جاليات أجنبية.

٤ - الجماعة التضامنية التي تتعاقد مع مجتمع تعاقدي. أي يختلف عنها -

ولا تنتمي إلى نفس حضيرته. وفي هذه الحالة، تقوم الجماعة بالوظيفة التعاقد عليها، وتظل جماعة عربية على المجتمع، ولا تنسب إلى نفس قبيلة ويستثنى وجود هذه الجماعة بانتهاء وظهورها، أي بانتهاء حاكم المجتمع. بهذا ونصير أنها تكون جماعات يتم جلبها من خارج المجتمع، ثم تعود للهجرة بعد انتهاء دورها. وفي هذه الحالة، كما في الحالة السابقة، نكون بصدد طرفين على خلاف حضارى، ولكن يسهما تعاقد وظيفى. وقد يستثنى التعاقد، ويحدث نوع من الاندماج، الذى لا يتصور أن يمكن حدوثه في زمن محدود، بل ربما يستغرق عقوداً، أو حتى ما يجاوز القرون. ولكن هذه المسألة، تحتاج إلى دراسة خاصة بها، حيث نتوقع أن أية درجة من درجات الدمج، سوف تبقى على مساحة محدودة من التميز، الذى يمنع من الوصول إلى حالة الاندماج الكامل، وتظل الجماعة أو المجموعة بمثلها لكيان لا يحظى بالانتماء الكامل إلى الحضارة.

٥- فالمجموعة التعاقدية التى تتعاقد مع مجتمع عاقلنى لتقوم بوظيفة محددة، وقد يتم جلبها، أو تكون من سكان الدولة. وهى في كل الحالات مجموعة تنتمى إلى نفس البناء الاجتماعى، وغالباً ما تنتمى إلى نفس الحضارة، ولكنها تتميز كمجموعة مرصدة، أى شريحة من شرائح المجتمع، بها ما يميزها، أيما ما كان قدر هذا التميز. ومن خلال غير ما يعاقد معها، للمجتمع للقيام بوظيفة لا يجب أن يقوم بها، أو لا يرغب السلطة الحاكمة في قيام بالمجموعات أو الشرائح الأخرى. والتي تمثل مجتمع الأغنية بها. بهذه الوظيفة. ويمثل هذا النموذج الصورة التى تفترب من نموذج الجماعات الوظيفية، كما قدمه المسيرى. وغالباً ما يتاح للمجموعة التعاقدية أن تندمج في المجتمع الذى تعاقدت معه، بعد انتهاء الوظيفة التى تقوم بها، حيث إن المجموعة تنتمى في النهاية إلى نفس الإطار الحضارى للمجتمع. والخضعة أن الفرق بين هذه المجموعات وتلك الجماعات التى ذكرت في المثال الأول، هو أن للمجموعة التعاقدية تقوم بوظيفة بناء على تعاقد، أما للمجموعة التضحية. والتي تنسب إلى الأمة. فتقوم بدور وإحالتان تماثلان في أن الطرفين من حضارة واحدة، وأب العلاقة بين الجماعة والأمة. أو بين المجموعة والمجتمع. تماثل العلاقة السائدة في حضارة، ولا تختلف عنها. ومعنى ذلك أن الأساس الذى ينسب إليه طرف التعاقد أساس واحد.

وهذه المصادح الخمسة، تقدم إطاراً سمودج الجماعات الوظيفية، يمكن أن يكون مفسراً للعديد من الحالات المختلفة، كما يمكن أن يكون قادراً على إظهار الفروق بين هذه الحالات. والعالب أن ما عصبه السيرى يمثل فى حالات التى ترتبط فيها الجماعة - أو المجموعة - مع مجتمع - أو الأمة - من خلال ارتباط معائلى، أى ارتباط وظيفى. والمعنى المراد من ذلك أن العلاقة تمثل فى وظيفه لها مقابل، وأن كل الارتباط بين الجماعة أو المجموعة وبين جمهور الناس يُحتزل إلى هذه العلاقة التعاقدية. ونظن أن الحالات المتصورة فى المثال الثالث والرابع، مثل الحالات السمودجية لجماعة الوظيفة، حيث يكون للجماعة أو لمجموعة وجود وظيفى، ولا يكون هذا الوجود مرحلياً، بل وحقاً مسمراً، ويدون الوظيفة تشهى صفة الجماعة، ومعها قد ينتهى وجودها أو تحل أو ينصرف عنها، أو تتحول إلى جناليات أجنبية ذات وجود مؤقت.

ولأن مفهوم الجماعة الوظيفية يقوم على أساس التعاقد الوظيفى، فهو يشرح أيضاً الحالة الأخيرة، وخاصة بالمجموعة الوظيفية التى تعاقد مع مجتمع تعاقدى الأساس. وتلك الحالة هى التى تمثل لمجموعات يهودية، والتى يمكن أن نقرر إليها من خلال أنها تمثل مجموعات عرقية لها تميزها الخاص، ومرتبط بالدين، سرده بوصفه ديناً أو ثقافه. وهذا التميز الخاص بالمجموعات اليهودية هو الذى حدد اتجاه للمجتمع العربى منها. وعلى على المجتمع العربى أن يأخذ موقفاً سدياً من المجموعات اليهودية، نظراً لاختلافها الثقافى، ونظراً لمروية الشاعية المسيحية، أو لتمييز هذه المجموعات بالانتماء إلى السبى. وأياً ما كانت الأسباب، فإن القدرة على التمييز بين المجموعة اليهودية والمجتمع هى التى مكنت المجتمع من الفصل بينه وبين لمجموعات اليهودية، ثم تميزها بوظائف محددة تقوم بها.

وملاحظ أن تمييز المجموعات اليهودية أخذ أشكلاً عديدة. فتاريخ لمجموعات اليهودية يتبع مسار التوظيف والطرده. وكأنَّ التوظيف كان نوعاً من الاعتراف والتمييز، كما كان الطرد نوعاً من التمييز أيضاً. ويمكن أن يعكس الترويج بين التوظيف والطرده تلك العلاقة السلبية، التى تتحول فى المجتمع التعاقدى للمادى إلى تقبل

للمجموعات اليهودية بحسب العائلة المتجمعة من الوظائف التي تقوم بها . وعندما
تنتهى وظيفة المجموعة اليهودية مؤسسياً ، أو تنتهى في مكان أو زمان ما ، نجد أن
الطرد يلاحظها

ما بعد الوظيفة

إن قيام الدولة الصهيونية الاسطانية ، كدولة وظيفية يعثل كما يرى المسيرى بحق
مرحلة هامة في العلاقة الوظيفية بين المجتمع العربى والمجموعات اليهودية . حيث
يرى المسيرى أن العرب كما يحلص من المجموعات اليهودية الوظيفية ، من خلال
فكرة إنشاء وطن مسمى لليهود في فلسطين^١ شكلت : فإن للمجموعات اليهودية
وحدها هي فكرة الدولة العبرية ملجأ لها ، بعد انتهاء وظيفتها في المجتمع العربى ، مما
هدأ كبتها الخاص . ويمكن أن نطرح إلى نهاية الوظيفة ، من خلال البدائل التي نتجت
عنها . حيث تصور أن انتهاء وظيفة المجموعات اليهودية ، قد صاحبه أكثر من واحد
لدى الطرفين المجموعات اليهودية والمجتمع العربى . فالمجموعات اليهودية رأت أن
الوظيفة التي تميز بها قد انتهت ، مما قد يؤثر على وجودها ، ويقتل من المكاسب التي
يمكن أن تحققها . وفي المقابل وجد المجتمع العربى أن التخصص من المجموعات
اليهودية بتحديد وظيفة لها ، لم يعد مناسباً ، وانحى إلى التحلص من هذه المجموعات
بطرحها خارجاً

ورغم أن هذه الصورة تشير إلى محاولات كل طرف من الآخر ، إلا أن الحقيقة ،
الماضوية لها ، هي أن انتهاء الوظيفة التي تقوم بها الجماعات اليهودية ، تبعه بعد ذلك
بفترة المرحلة التي نلمح فيها هذه المجموعات في المجتمع العربى . لذلك يرى أن قيام
الدولة الوظيفية اليهودية يمثل الوظيفة الأخيرة للمجموعات اليهودية . تلك الوظيفة ،
التي تمثل تكميلاً للتاريخ الوظيفي للمجموعات اليهودية . والأهم أنها تمثل تمهيداً
للمرحلة التي وصلت فيها هذه المجموعات إلى نقطة الانفراج مع المجتمع العربى ،
حيث أصبح وجود المجموعات اليهودية يمثل تحقيقاً حقيقياً للتصورات القرابية ،
ولأهداف المجتمع العربى . ولهذا تحولت للمجموعات اليهودية إلى مكانة جديدة ،

أصبحت فيها من أهم الجماهير المحفزة بالتصورات الحضرية العربية على مستوى
السياسي، وأيضاً على المستوى الاقتصادي والمجتمعي

وتحت ترجمة هذه اللحظة الاندماجية إلى مسارين الأول هو إقامة الدولة
الصهيونية التي تمثل نصراً لمجموعات اليهودية، كما تمثل نصراً للمحافظات
العربية الواحية إلى تقسيم الأمة العربية والإسلامية والعقيدة على احتمالات
مفوضها وفي نفس الوقت تصبح الدولة العبرية ثمة بالتموي اليهودي في خدمة
المشروع العربي ولكن مشروع الدولة العبرية مثل أيضاً محاولة لتخليص من
اليهود، أو من جبرهم، مما يشير إلى ما وصلوا إليه من حالة تهديد الاستقلال
الداخلي للمجتمعات العربية وهكذا، تم التخليص من فائض الوجود اليهودي، في
المجتمعات العربية، دون أن تكون هناك أية معارلات جادة لتخليص من كل
اليهود، وما يسمح بتحقيق الاندماج لباقي اليهودي وكان التخليص من «الفاشي»
اليهودي، هو الذي أتاح اندماج «الباقين» اليهودي ويظهر أن تحليد الفائض كان
تسلياً، مما سمح أن يكون «الباقين» الذي يعنى الاندماج الفاضل نوعياً من حيث
وجهه النظر العربي، والتي كان لها دور واضح في تحديد حركة «الفاشين»
اليهودي، ومن وصوله إلى بلاد المهجر العربية، حتى يستقر في الدولة الصهيونية
الوظيفة

وفي هذا التوقيت نفسه، ندمح انتهاء دور للمجموعات اليهودية الوظيفية،
واندماجهم في المجتمعات العربية ومن الواضح أن اليهود اكتسبوا خبرات ترحلهم
بالتفوق في العديد من المجالات، فأصبحت المجتمعات اليهودية في الغرب قادرة
على تحقيق مكانة منافسة مكانة المجموعات والأشراك الأخرى في المجتمع وهكذا،
تم إنهاء التعاقد الظرفي «الخاص القائل بين مجموعات اليهودية والمجتمع العربي»
وتحول إلى حالة تصاعديه عاتية لمجموعة من المواطنين العربيين وتمت التسوية
النهائية، من خلال قيام الدولة الوظيفية الصهيونية، والتي حسب التورات التي
يمكن أن تنشأ نتيجة عملية الاندماج

ويمكن أن تصور الموضع العربي الراهن من دولة الكيان الصهيوني، ومن وجود

اليهود أنفسهم، مجرد عممية للمصالحة، التي يحاول فيها كل طرف تحسين وضعه التعايشي، لا مع الطرف الآخر، بل مع المجتمع كله. حيث أصبح من الواجب أن تعمل المجتمعات العربية من موقعها السلبي من المجموعات اليهودية، بعد أن حقق الاندماج بين هذه المجموعات والمجتمع العربي، وبعد أن تحققت العلمانية الشاملة، التي تساوى فيها دور المجتمع العربي العلم بالذور الذي كانت تقوم به للمجموعات اليهودية. وفي بعض الوقت، مسجدة أن للمجموعات اليهودية تحول يحصل «متأخرات» لأجره من الأدوار التي قامت بها من أجل المجتمعات العربية، خاصة بعد أن جعلت هذه المجموعات الدولة الوظيفية الصهيونية، والتي تحاول تحقيق ما أخفق فيه الاستعمار العربي عبر القرون الطويلة، أي إخضاع الأمة العربية والإسلامية والسيطرة على بيت المقدس.

وفي المقابل، يرى أن للمجموعات اليهودية عانت بعدد من الوظائف، غير الترويج العربي، والتي يعرضها ويضعها، المسيرى في موسوعته. ويخرج من هذا الترويج، بصورة ترحي بأن للمجموعات اليهودية كانت تقوم بالوظائف التي لا يمكن القيام بها من لحظة ما من قبل المواطن العربي، المسمى إلى الأعلى ولكنها الوظيفة المستقبلية، التي يتم تأهيل المجتمع لها، ليوم بها في المستقبل، دون أنه يميز الحقيقة الاجتماعية. وكان وظيفة المجموعات اليهودية، كانت تنش وظيفة للمجتمع في المراحل التالية، وكانت المجموعات اليهودية تقوم بها مؤقتاً، حتى يصبح المجتمع مؤهلاً لها، ومتقبلاً لها أيضاً. ولهذا، نوع التعاقد بين المجموعة اليهودية والمجتمع العربي، كان يمثل تعاقد أكثر مادية من التعاقد الذي يربط المواطن بالمجتمع ولكنه في الوقت نفسه، كان يمثل نوع التعاقد الذي سوف يسود في المجتمع العربي، في مراحل تالية.

وهذا تصور أن للمجموعات اليهودية كانت تمثل «عرق النشاء» في عملية التطور الحضري العربي. وهي أيضاً كانت المجموعات التي يتم من خلالها تجربة الأنماط الجديدة من الحياة. ونظراً أن هذا يمكن أن يفسر، إلى حد ما، ما للمجموعات الهامشية من مرونة كافية، تسمح لها بالمخاطرة بالقيام بأدوار لم تنل الميول بعد، حيث تكون تلك المخاطر هي الوظيفة التي مكتسب منها المجموعات الهامشية وجودها وكذلك، يرى أن للمجموعات الهامشية تنصب مقلدة على المخاطرة،

حيث إن الوضع الهامشي يدفع إلى تليل محور المخاطرة، حيث تكون الخسائر محدودة

ولمحص ما سبق في أن المجموعات اليهودية كانت «الرأبي» هي الخصارة الغربية، حينما كان الرأبي محرمًا. وبهذا حققت المجموعات اليهودية وظائف هامة في الحضارة الغربية، في وقت كان من الصعب أن يحدث التطور اللازم لعدم هذه الوظائف من قبل المجتمع عامة. ومع تحقق الخصارة الغربية فيما بعد الحضارة، وبعد أن أصبح المواطن العربي نفسه مرآيا، تحولت المجموعات اليهودية إلى ما بعد الوظيفة، حيث أصبح وظيفتها مثل وظيفة الآخرين في المجتمع، وبالتالي تنسب لها الوضع الاندماحي

والدولة الوطنية الصهيونية، يمكن أن ننظر إليها بوصفها دولة غربية دبعة، أو امتداداً للدولة العربية في مشروع استعماري معاد للأمة العربية والإسلامية. ولهذا فكيان الدولة الصهيونية ليس كياناً طبيعياً، لأن حيث تكوينه الداخلي دعت، بل من حيث العرض من وجوده أيضاً فهي دولة لها وظيفة عند العرب، أي أنها شركة تابعة للعرب، تقوم بالأعمال المؤكدة لها، نظير أن يحظى الفائزون عبيد بدولة ووطن في أرض يست لهم، وكأن فلسطين هي مكافأة نهائية للخدمة؟

عودة إلى النموذج التعميري

إذا عدنا إلى النموذج التعميري، نربط العناصر والأبعاد معاً، يمكن لنا أن نرى المجموعات اليهودية تنتمي - في ضوء العدمية الشاملة، وعملية الحلولية الكمونية - إلى الحضارة العربية. وقد قامت المجموعات اليهودية بوظيفة الحلولية الكمونية، فقد كان عليها أن تقوم بتنفيذ عملية إبطال القيم المادية محل العيب الإنسانية، ومن قبلها القيم الدينية. وبهذا قامت المجموعات اليهودية بدور المصد لعملية الحلولية عند، التي تتحقق من خلالها دورة التمر الحضاري الغربي فكانت

بدنك للمجموعات التي تمثل التحقّق الأول للعلمانية الشاملة، وأحد أهم المعابر التي مررت من خلالها العلمانية جزئية لتصل إلى مرحلة العلمنة الشاملة

ولا تتصور أن العلمانية تحققت من خلال الجماعات اليهودية فقط، ولكن كانت لهذه الجماعات، وظلعه فيها، ومحت إقامة علاقات صحية تعاقدية بين المجتمعات العربية وسجمرعات اليهودية للقيام بهذه الوظائف ولكن تبقى العلمانية مشروعاً غربياً، قام من خلال المجتمعات العربية نفسها ولكن الرقطة الخاصة لليهود في المشروع المصري العلماني هي التي جعلت للمجموعات اليهودية تندمج في المجتمعات العربية وفي السياسة العربية ولا تتصور أن فكرة قوة جماعات الضغط اليهودي كافية لتفسير التأثير اليهودي والصهيوني نراه، ولكن عبر اليهود، صمم القوى الفاعلة في التمييز الحضاري الذي هدف للوصول إلى ما بعد الحضارة أو العلمانية الشاملة، هو الذي أعطى لليهود - أو لجموعات اليهودية - دوراً مؤثراً

يصل من هذا، إلى الدور المركزي للمجموعات اليهودية في عملية الحلول في التقييم الحاكم في الحضارة العربية، والتي شهدت التحولات التدريجية لنظومه القيم، حتى وصلت إلى حالة اكتمالها الحضاري المتمثل في سيادة القيمة المدنية، أو - كما يسميها المسيري - تحقّق العلمانية الشاملة - وهذا، يمكن أن يرى، كما لاحظ المسيري، أن الإنسان العربي المعاصر، إنسان وظيفي، وهو يمثل امتداداً للحضارة الوظيفية التي تحققت في لجموعات اليهودية مما يشير إلى أن الإنسان في الحضارة العربية، تحول - مع التطور الحضاري العربي - من دور إلى آخر، ومن وظيفه إلى أخرى حتى وصل إلى مرحلة الإنسان الحضاري الوظيفي وتُمثّل هذه المرحلة أقصى درجات الحلول في القيم العربية، حيث يتحول مركز الحضارة إلى بناة البحث، ويصبح الإنسان أحد صور هذه البنية - فهم من ذلك، أن الدور الوظيفي للإنسان، والذي يهتم به، يسميته إلى دوره كمتيج مادي، وكآلة تحقّق للجبراب الحضارية - قد تحقّق في المجموعات اليهودية، وكان ذلك تمهيداً لتحقيق صبي مستوى المجتمع العربي

من جانب آخر يمكن أن مرتبط بين عملية التحول الحضاري نحو العلمانية

الشاملة، وبين الموقف من المجموعات اليهودية في الغرب، حيث تراوح هذا الموقف بين التوظيف والاضطهاد مما يشير إلى ربط وجود للمجموعات اليهودية عدى حاجه إليها، وكأن العلاقة الوظيفية، تمثل علاقة استعمال، بمعنى أوباً غير وهو ما يترجم المفهوم العلماني المادي الذي يربط الفعيلة بالعائلة المادية المتحفظة ويفسر ذلك العلاقات المتعرجة التي قاتب بين المجتمع الغربي ومجموعات اليهودية، والس تفس إلى صورة تؤكد على التفسير النعمى المباشر، كمفسر أول للعلاقات التعاقدية



حاج لنا في الصفحات السابقة أن نتعامل مع النموذج لعمرى التفسيرى، الذى قدمه الدكتور عبد الرهمن المسيرى، والذى يرى أنه من أهم ما قدمته الموسوعة اليهود واليهودية والصهيوية فالنموذج التفسيرى الذى يعرض به الموسوعة، يعد نموذجاً تصاعدياً، هابطاً للتطوير وهو من نفس الوقت، يمثل أساساً برؤية تتجاوز قضية للمجموعات اليهودية، وتبحر في البناء الحضارى والتاريخ الحضارى، كما تبحر بنا في الساعات الاجتماعية، والعلاقات التي يقوم عليها المجتمع البشرى

ولعل الصفحات التالية للموسوعة، تدكرنا بالحاجة الماسة إلى رؤية عربية إسلامية في المعرفة الحضارية والاجتماعية، فنجرة الموسوعة الثرية توضح لنا أهمية النظر الحضارى الذى يعبر عن الانتماء الحضارى إلى الأمة، حيث يحدد هذا النظر طريق الأمة إلى روية الحاضر والمضى، وصولاً إلى التصورات عن المستقبل ومن جانب آخر، يرى أن النموذج لعمرى التفسيرى الذى قلعه المسيرى، في قصبه الصراع العربى الصهيونى، يعبر رؤية واحشاد، يمكن أن تكون أساساً لتأسيس الموقف العربى من هذا الصراع مما يؤكد أساساً محتاج في كفاها المستقبل إلى رؤية معرفية، تعيد اكتشاف الواقع المعاصر، كما تعيد اكتشاف لأنفس



النماذج المعرفية عند المسيري، و«كون»

نصر محمد عارف *

قليدود أولث الذين يمكن أن نجد عندهم فكرة مركزية سلب في جميع أعمالهم، وتغلّص عموداً مقررًا يقيم أشتات إلهاتهم وأفكارهم، أو حاصية «جبية» تجعل لأفكارهم هوية تحيرها عن الآخرين. إذ عادةً ما تتورّع الباحثين والكتاب هموم شتى، يحمل أعمالهم في النهاية ودرجة من مسائل فكرية محتلفة، أو من طائعات منهجية متعددة. أما أولئك الذين حادوا الفكر ولم يمتنعوا، واستبطنوا الأفكار ولم يستظهروها؛ فإن التحليل الممنوع لأعمالهم قد يصل إلى أنها تجليات لفكرة واحدة جوهرية، أو تطبيقات لرقية منهجية، أو نابعة من ناظم معرفي واحد. فالرحوم علي شريعتي يمكن اعتباره أفكاره جميعها دائرة حول إشكاليته واحدة وهي «المعرفة إلى الداء»، ومالك بن نبي يعتبر مفهوم «الرجة» معهوماً محورياً يلا طر مجمل أبحاثه وكتاباته، والدكتور حامد ربيع توهجت أفكاره ومشاعره بهوم «أمنى والعالم»، والدكتور سي أبو الفضل تمحور أفكاره حول مفهوم «المركز» أو «القطب» في المعرفة أو السياسة. أما الدكتور عبد الوهاب المسيري فإن كل أعماله تجليات وتطبيقات لمفهوم «المودج» فلا تكاد تجد عملاً له إلا قلب القلب منه هو فكرة المودج، ابتداءً من الفردوس الأرضي إلى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مروراً بالانتعاضة، و هجرة اليهود السوفيت،

* أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

والتحيز، وغيرها جميع أعماله تشهد على روعه استخدام التفكير المادجي، وبراعة وقدرة مستخدمه على الفهم المصق للواقع والاستشراف الصائب للمستقبل لأن فكرة المودج هي الخاصية الوراثية للأفكار والأحداث، التي متى تم التوصل إليها استطاع الباحث أن يمسك بتلابيب الظاهرة، وأن يسير غورها، ويغوص في أعماقها التاريخية وامتداداتها المستقبلية

وقد يخلط غير المدقق من الباحثين بين فكرة المودج عند عبد الوهاب المسيري ومفهوم *paradigm* عند توماس كون وذلك لأن العقل البشري بصعة عامة دائماً ما يفهم ويحكم اللاعن في إطار المنظومة المعرفية التي شكلها السابق، خصوصاً إذا بوحدت الموضوعات أو تشابهت فمن يقدم أطراً حرة في مجال معرفي معين يحكم - بأسبقية تلك - في تشكيل البنية المعرفية لذلك المجال المعرفي، وفي تحديد أبعاده، وفي تعريف معانيها وبناء علاقاتها، بحيث يحول كل من يأتي بعده إلى مجرد مضيف لإضافة كمية، أو شراح أو مطبق أو مستخدم لتلك الأطروحة أو الفكرة ويراد هذا الأمر ويتضح إذا كان من قلم الأطروحة لأوس يسمى إلى بيئة متقدمة تُعتبر قلة للعلوم وللعارف، وإذا كان من كتب في نفس المجال أو قريبه منه قد جاء من بيئة فكرية واجتماعية وحضارية تليمة، أو موسومة بالتحلف، أو مثابرة، أو كان منطلقاً من نسق معرفي مختلف في أسسه وقواعده ومنطلقاته وغاياته وهذا لا يستطيع العيين التابعة أن ترى سوى ذلك الشجاع البعيد، حتى وإن كان معسره مرقى حاجبها!

وهنا نجد أن ما قدمه المسيري في أعماله المتعددة وعلى رأسها موسوعة الصهيونية يُعبر بلا أدنى شك تجوراً معقياً، ويحطوت بعينه، لأطروحات توماس كون بل إنه يُعتبر مرحلة جديدة في تطور العلاقة بين العلم والفلسفة بصعته عامة، وبين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بصعته أكثر خصوصية ولو أن إسهامات المسيري قد وصلت بالدفقة الإنجليزية، ولم يكن اسمه دعبد الوهاب؛ لا عثرت أطروحته نوره في إستمولوجيا العلوم الاجتماعية والإنسانية ولكن، والخل هكدا، من أي عمل فكري وإن كان متجاوزاً لزمانه وإطوره المعرفي والاجتماعي، يصدر بلغة

أصبحت بعة محلية بعد أن كانت لغة العلم العاليه ، وفي مجتمع تراجعت فيه المعرفة لصالح المصلحة ، وتراجع فيه العلم ليُسمح الطريق للجهولنة والجدالين وعرضي القضا ، وتقهقرت فيه القراءة والتفكير لصالح الرؤية المادية من التأمل ، والسماع الأصم عن التفكير . مثل هذا العمل سيظل مطمورا ، حتى يتمكن من رقيقته عن تحررت من كل تلك الحجب .

في ظل كل ذلك كان لابد من تسليم هذه القراءة لتواصعة لنظومة للسيوري المعرفية ، عليها نكون - إذا أصابت - معناتنا لهم أفكار هذا الركن الذي أفضى حياته في محراب العلم . وتأتي هذه المحاولة لبعثنا من الباحث بأن ، الأمم لا تتقدم إلا إذا استطاعت استعاضة عن ربح علمائها ومكبرها ، وتحويله إلى عمل فهي تفتنه هزل عامة الناس بسهولة ويسر . ولا نتقدم كذلك ، لا إذا كان علمائنا ومكبروها هم رموزها ، وقوتونها ومجوعها ، لأن هؤلاء هم ، وسلمهم ، القادرون على الارتقاء مناهج الفوقي ، بعينها وفكرها ، وهم يصنع القادرون على إغاثته أمة من الأمم عند الشدائد الفلكم - على حد تعبير الإمام الخويسي . أما إذا كان محوم أمة من الأمم أو المثل الأعلى فيها هم أولئك الذين خلفوا أقباء الأقدم ، أو رقيقى الصوت ، فتلك أمة يصبح فيها من هو مثل للسيوري «فائض قيمة» لا حاجة لأولئك فيه!

ولكن نظل هناك فاعده أن الفكر لا يسقط بالتمام ، وأن ما نعلمه اليوم قد يؤدى ثماره الحقيقية بعد قرن أو قرنين . وفراءة سريعة لعدد وموعية من تأثر بأفلاطون ، أو أرسطو ، أو ابن خلدون ، أو ابن تيمية ، أو السيوطي ، أو الأفعاني ، أو الطهطاوي ، أو حتى كارل ماركس ، أو لينين ، أو غيره هم - تبين أن أفكارهم تحولت بعد قرن أو قرون إلى كتابات حية سمي في عقول الناس وبها يسهم

ومن مساهمات العلم أن تقارنة الظاهرة أو الصبغة هي أفضل مناهج تحليل الأفكار والظواهر الاجتماعية ، ذلك أنه من خلال القدرة تستطيع الدراسات الاجتماعية والإنسانية أن تستعنى عن التجربة في العلم الطبيعي . هذه القدرة هي منهجية الفصل والتمييز والتحليل الممنوع لمتاهير الاختلاف والاتفاق ، ومحصن أسباب هذا الاختلاف أو ذلك الاتفاق ، وتبين آثارهما والنتائج التي يؤدى كل

منها إليها وفي السياق التالي سوف نقارب فكرة النموذج حد كل من عبد الوهاب المسيري وتوماس كون، مركزين على النية الإستعمارية لهذه الفكرة وبين تطبيقاتها، محدولين قدر الاستطاع التعميم والتجريد، وتجنب الدخول في التفاصيل والخصج والبراهين ذلك أن طبيعة هذا الموضوع والهدف منه لا تسوجب أكثر من ذلك مع الإقرار ابتداءً أن هذه الدراسة تبقى أن تكون مجرد اعتراف الأول في جملة معيقة يسعى الوصول إليها في تحليل للبردين من معركتنا وعمالتنا، وعلى رأسهم الدكتور مسيري، تحليلاً علمياً يتعمق الوصول إلى حقائق الأمور دون انحياز أو تحيز

فولاً: تاريخية نموذج كون ومستقبلية نموذج المسيري

إن محاولة توماس كون، على الرغم من أنها المحاولة الرائعة في هذا المجال، وعصب مفهوم النموذج المعرفي paradigm عند حدود تعبير حركة التدرج العلمي وتطوره، فمن ظهور كتاب توماس كون بنية الثورات العلمية كان تاريخ العلم يقوم على الرؤية التراكمية لتطور العلم ونظرياته وفروعه، حيث تم اعتبار الإضافات الكميه للعلم معدلة لإحداث تغييرات كمية أو نوعية بمعنى أنه كلما ازداد إسهام العلماء والباحثين في حقل علمي معين، وبالأعمدة على النظريات المتعارف عليها، كلما تقدم هذا الحقل العلمي وتطور وسار خطوات إلى الأمام وعندما جاء توماس كون استعاد مفهوم paradigm من علم النمة وهذا المفهوم كان يعني «الوركان» أو الميراث المعوي، وبذلك إلى فلسفة العلم واعتبره مفهومًا تفسيرياً. أو إن شئت فعلي نظرية تفسيرية. ينظر إلى العلم ليس كتركيبات كجسه، وإنما كتقالات نوعية أو ثورات تخرج عن المألوف وتتجاوزها وتؤسس لرؤية جديدة فالتعسر يحدث عادة في النموذج المعرفي paradigm وليس في النظريات، أو الموضوعات، أو الفوايس العلمية، أو المساح البحثية، إذ العلم عند كون هو مجموعة ثورات تعتبر كل واحدة منها رصداً لما سبقها، وتأسيساً لحالة جديدة للعلم، يكون السابق عليها مجرد مادة خام يُعاد استحداثها إذا كانت مناسبة في

النموذج الجديد. وهذا يجد أن نموذج توماس كرون يقوم في جوهره على تفسير تطور تاريخ العلم، وأقصى ما يصل إليه هو تفسير حاضره، ومعرفة وتحديد النموذج أو النماذج المعرفية السائدة في فترة معينة، تاريخية أو معاصرة.

أما مفهوم النموذج عند المسيرى فإنه يواجه بصورة أكثر نحو المستقبل، انطلاقاً من الحاضر ونائماً على التاريخ. وذلك لأن مفهوم النموذج عنده يركز بصورة أساسية على إدراك تسلسل ظاهرات الاجتماعيه، أو السياسية، أو الفكرية، وفكاً شعرتها، وسرع الحجب عن جوهره، ومكون أسرارها، حتى يكون الإدراك أقوى بمسراته نظوره، وأبصره أكثر رسوخاً بصيرورتها المستقبلية. فحليل الفكر العربي من خلال نموذج «العلمنة»، وتجزيد الوجود اليهودي في نموذج «الجماعة الوظيفية». هو تحليل يقوم في جوهره على استقراء دقيق، ومحقق وشمولي، لتدريج هاتين الظاهرتين، وهي نفس الوقت هو تحليل جاد في منهجه للتفاعلات الداخلة لهاتين الفصيتين. لكنه، في نفس الوقت، يقدم أداة منهجية لمهم وتفسير ظواهر مستقبلية. فدراسة تاريخ اليهود في أوروبا تفسر ما حدث وسيحدث في روسيا ما بعد الاتحاد السوفيتي، حيث إن مفهوم «الجماعة الوظيفية» يعلم نموذجاً تفسيرياً غاية في الإصالة والتحليل وعمق التحليل، كذلك نموذج «العلمنة» لا يحتاج إلى أن يكون ظاهره تاريخية حدثت في أوروبا بل إن خروجها من القرون الوسطى، وإن هو نموذج نفسى يُستخدم، أو هو قابل للاستخدام، في مختلف حضارات وثقافات العالم على مر التاريخ وفي المستقبل. وذلك أن تجريد عملية العلمنة في نموذج جوهره فكرة التوجه إلى الغنى أو إلى الله يجعل من هذه العملية حالة حدث، وما تزال تحدث، ومتحدث، في تجرد بشرية مختلفة. ومن هنا فإن نموذج المسيرى لنموذج تطلعه ونشوقه إلى المستقبل أكثر من توماس كرون، الذي ركز بصورة أساسية على تحليل حركة تاريخ العلم.

ثانياً، عمومية نموذج كرون وخصوصية نموذج المسيرى

إن نموذج توماس كرون طبعته يتعامل مع المستويات الكلية في عموميتها، حيث

يبرر قدراته التفسيرية والتحليلية عند استخدامه على مستوى تطور المعرفة بصورها الإجمالية، أو تطور العلوم العامة أو العلوم الاجتماعية أو الطبيعية أو أي علم من تلك العلوم. وما يجد أن ما قدمه توماس كود يمثل إنجازاً فائق المصداقية في تحليل تطور أي من تلك المستويات التي سبقت الإشارة إليها. فسطح باستخدام نموذج توماس كود أن نفهم - وبصورة أقرب ما نكون إلى الدقة - تطور أي علم منفرد أو مجموعه من العلوم، كالعلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الإنسانية، أو أن نفهم تطور المعرفة العلمية في مجالها. وبعد هذا الحد نقف قدرات نموذج كود ولا نستطيع معدي هذه المرحلة، لأن توماس كود ذاته في تعريفه للنموذج المعرفي paradigm حدد هذا المفهوم بأنه مجموعة منالعة متسججة من المعتقدات، والقيم، والنظريات، والقوانين، والأدوات، والتقنيات، والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتتمثل تقليداً بحثياً كبيراً، أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشداً أو دليلاً يعود الباحثين في جعل معرفي معين. وهذا التقليد المعرفي أو الدليلي يقوم على خمسة عناصر أساسية هي -

- ١ - منظومه من المفاهيم التي تُستخدم في صياغة العروص النظرية بصوره مباشرة أو غير مباشرة
 - ٢ - منظومة نظرية تتمثل في مجموعة من العروص المترابطة في بناء منطقي يعطي كل معرفة فيه وضعها
 - ٣ - قواعد للتفسير تحدد ماهية المعاني والدلالات التي يحملها المفاهيم المستخدمة في وصف الظواهر
 - ٤ - منظومة من الإشكاليات المعرفية التي تمثل الأسئلة التي يبنى أن يقوم بحل العلمي بالإجابة عليها أو البحث فيها
 - ٥ - عنصر التحكم التكويني في الأسس لأربعة السابفة، الذي يحدد ماهية وشكل العناصر الأخرى - المفاهيمية، والنظرية، والتفسيرية
- ومن هنا ينضج أن ما قدمه توماس كود بمودجه لا يعطي حدود المعرفة

العسبة المؤطرة يحقرن معرفة تحمل صفة العسم واسمه فهو نموذج كلى يتعامل مع الأطر الكلية للمعلم، ولا يستطيع التمرّك فيما دونها أى أنه نموذج يقتصر على العلوم كعلوم في صورتها الكلية، ويصعب استخدامه مما هو دون ذلك، أو خارج إطار الحقل الأكاديمي بصفة عامة

أما نموذج المسيرى فعلى الرغم من أنه ينطلق من تقديم إجابات عن الأسئلة النهائية أو الأسئلة الكبرى، فإنه يتعامل، وبصورة مباشرة، مع القضايا التفصيلية والحرثية والواقعية بمس درجة الكفاءة التي يتعامل بها مع القضايا الكلية فالمسيرى في بانه لفكرة النموذج يؤسّس مقولاته على إجابات وأصعب محدّدة للأسئلة النهائية الكبرى، تلك الأسئلة التي لا يبدأ فكر، ولا يؤسّس علم، ولا تنهض حضارة - إلا بعد الإجابة عنها بصورة أو بأخرى، إجابة صائبة أو غير صائبة، إجابة نهائية أو مؤقتة فكم بها أسئلة نهائية لا يعنى أن الإجابات التي سرف تقدّم عنها إجابات نهائية هذه الأسئلة هي في ذاتها نهائية وصاملة، لأنها تتعامل مع لأسس العميقة للوجود الإنساني في الكون أى أنها أسئلة أنطولوجية بطبيعتها، تحاول أن تستجنى ميروا، وطبيعته، وعمايات، ونهاية الوجود الإنساني؛ مشير السائل حول مصير الوجود الإنساني، وعلة هذا الوجود، وعييمته، وعلاقاته والوجودات الأخرى، وضوابط هذه العلاقات، وعمايه الوجود الإنساني ونهايته، والمصير الذي سوف يؤول إليه وطبيعته، وعلاقة هذا بالمصير بالوجود (الح وهي في جوهرها أسئلة لا يستطيع العقل البشرى أن يقدم لها إجابات نهائية، بلغة هي أسئلة نهائية أو كبرى؛ لأنها تظل تثار، طلد أن هناك إنساناً موجوداً

والمسيرى يرى أن الإجابة عن هذه الأسئلة، بعض النظر عن طبيعته هذه الإجابة، هي المقدمة الأولى لتأسيس مفهوم النموذج، وتوظيفه، وتعميله فالنموذج على أى مستوى من المستويات التحليلية الكلية، أو الحرثية العامة، أو التفصيلية - لا يمكن حسان توظيفه، وإتقان استخدامه دون فهم طبيعة الإجابة عن الأسئلة النهائية في السبق المعرفى الذي يوجد في إطاره هذا النموذج، أو يوظف فيه فعلى سبيل المثال لا يمكن تطوير أو استخدام نموذج

فالعلماء دون فهم الإجابات المقدمة عن الأسئلة النهائية في سياق الذي يوجد فيه عملية العلم. وعسى لأمر بالنسبة لنموذج «الجماعة الوظيفية» لا يمكن فهمه أو توظيفه إلا بإتقان الوصول إلى الإجابات التي فلتحتها اليهودية عن الأسئلة النهائية. . إلح

وعندما يأتي الأمر إلى الإسلام نجد أنه قد استوعب إجابة تلك الأسئلة النهائية، وشملها في علم العقيدة أو علم التوحيد حيث تقدم العقيدة معظم، إن لم يكن كل، تلك الإجابات حول مصدر وجود الإنسان وعقله وعمايته، وعلاقاته وطبيعته لذلك. وينسب لمنطق لا يمكن تطوير أو توظيف أي نموذج في المسق المعرفي الإسلامي دون فهم الإجابة عن الأسئلة الكبرى لتلك النسق

وبعد أن تم وضع الأسس التي تبنى عليها النموذج نجد أن المسيرى يرى أن النموذج المعرفي هو عملية عقلية متواصلة متجددة، مراحل، تبدأ من تجريد الواقع للعثور لتوزيعها لاستخلاص الناقص المعرفي الذي يظم بحسب، وأحداث، ووقائع، وظواهر اجتمعية أو ثقافية أو سياسية. إلح عبر فترات زمنية ممتدة لجعل منها ظاهرة واحدة، أو عائدة واحدة من الظواهر المشتركة ذلك التجريد لا يقوم على الاجترار أو القبر، وإنما يقوم في أساسه على استخلاص روح الظاهرة، والوصول إلى أمرها الجوهرية، أو بعبارة أكثر دقة هو محاولة رسم الخريطة النجسة للظاهرة، لفصلها وتغييرها عن الظواهر الأخرى، وفي نفس الوقت للوصول إلى فك شفرتها، وفهم جوهر كيونتها، وسر وجودها، الذي إن لم نكشفه سهل بعد ذلك فهم وتحليل قهليانها الواسية، والأشكال المختلفة التي تتجدها في صيرورتها التاريخية، والصورة المتغيرة التي تُطرح بها على مجتمعات مختلفة في العصور والعهود الزمنية للباينة، والحالات المتعددة التي تشكل في بصورة توهم الناظر السطحي أنها ظواهر مختلفة، أو حالات متناقضة، سيما حقيقتها أنها نموذج واحد يظهر في صور مختلفة وحالات متشعبة

ومن هنا فإنه إذا ما تم كشف هذا النموذج، فإن طلائع تلك الظواهر تكون قد تم فكها، وتكون شفرتها قد تم فكها تماماً مثلما حدث مع اللغات القديمة حين تم الوصول إلى فك رموزها، كما في حالة الهيروغليفية وحبر رشيد فالنموذج كما يراه

المسيرى هو مجال فهم الظواهر ، ووسيلة ذلك مجالها ، وأداة استنتاجها بدفعها لأن تبوح بأسرارها ، وتكشف خباياها . ومن هنا فالمودج بهذا المعنى أداة كاشفة ، وشفرة شارحة ، ومنهج تحليلي وتفسيري

ثالثاً : سكولية نمودج كوت وديناميكية نمودج المسيرى

على الرغم من أهمية ومحرورية فكره النمودج التي قدمها توماس كوت ، فإنه يمكن القول دون افتئات إنه نمودج سكولى ، حيث إنه يقف عند نمسير التعبير في الأنساق المعرفية الكلية وما يعبر عندها ، أو يبقى منها في علوم ، ومعارف ، ومبازات فكرية كبرى . ومن هنا : فإن هذا النمودج يتعامل مع مميزات معرفية كبرى تحت ثواب علمية ، أو انقلاب جوهرية لا تقع في الواقع . لا كل عدة عهود من الزمان ، وأحياناً يستغرق القرن أو ما يزيد

ومن هنا أيضاً ، فإن استخدام الباحثين لنمودج توماس كوت يظل في التحصيل الأخير - محدوداً بمحدودية معينة من الدراسات ، فتقتصر على تلك الدراسات التي تعالج قضايا العلم ومدروسه نظرياته ، ونحو لاته الفكرية ، سواء أكان المقصود بالعلم هنا كل العلوم ، أم فصيلة معينة منها ، أم عدداً محدداً ، أم مدرسة علمية داخل أحد الحقول المعرفية المتعارف على أنها علوم . وهي كل تلك الأحوال يظل النمودج نظرياً فلسفياً مجرداً ، موجهاً بصورة أساسية إلى الظواهر الأكاديمية . وفي ذات الوقت يكون تعلقه بالواقع قليلاً ، وتعامله مع الظواهر الاجتماعية والاقتصادية ، والسياسية ، والثقافية . . إلخ - أقل ، (إن لم يكن قادراً)

ونمودج هذه صفتة يكون محدود الاستخدام ، قليل "التدمير" بين الباحثين ، مقصوراً على طائفة معينة منهم ، وهي في الواقع طائفة قديمة ، لأنها تمثل نخبة المثقفين والباحثين والعلماء

أما نمودج المسيرى ، فإنه على العكس من ذلك تماماً فهو نمودج يجمع ما بين التجريد الشديد ، وما بين الواقعية المفرطة . فهو على الرغم من تجريده ، واقعى ، يتعامل

وبصورة فعالة - مع لأبعاد الفلسفية والفنية والتمسكية والاقتصادية والاجتماعية والفنية - الخ - فيستطیع أن یسرّ ظاهرة معقدة مثل الانتفاضة الفلسطينية من خلال دلالات الأداة المستخدمة فيها وهي الحجر، ونفس الاقتدار التحليلي يستطیع تحلیل المجتمع الأمریکی من خلال عیلم سیمالی مثل «صمت الخملان»، ویمسرّ حصاره مثل «حصارة القرية» من خلال سلعة استهلاكية معينة «ومن ثمّ؟ فإن فی نموذج من الحركة والفاعلية للاستخدام ما لا یحمه حیس فسهه للعم أو نظریته

ونظراً لأن نموذج المسیری یشم سائر من خلال الظواهر الواقعية - سواء أكانت تاريخية أم معاصرة، بحيث یكون فی جوهره مستخدماً من الواقع وما ورائته من أسئلة مهائية، أم متضمنات أیدیولوجیه، أم تحیرات ثقافیه - فإن هذا النموذج فی جوهره رسمٌ لخريطة التضاريس امظورة وعبر المنظورة للواقع، ومن ثمّ فإنه یكون أقدر معبراً عن ذلك الواقع، وأكثر اقتداراً علی فهمه، تحلیله وتفسیره - وهذه الطبيعة الواسعیة لنموذج تجعل من فکرة النموذج فکرة مجردة، إذ ما استطاع الباحث فهمها واستيعابها؛ لأنه یكون حیث قادراً علی اكتشاف العادح الموجود، أو تطوير نماذج جديدة لتناسب والظواهر محلّ الدراسة

ومن هنا؛ فإن فکرة النموذج عند المسیری ما هی إلا فکرة/ أداة - ای أنها أداة بحثية، إذا أحس الباحثون استخدامهما فإنها معیهم علی لاقتراب من الحقيقة وملاحظة نورها. فالنموذج عند المسیری یسند دینامیکته من طسعة الثی تجمع ما بین الفلسفة، والمنهج، والأدوات - فهو نموذج فلسفی/ منهجی/ أدواتی - ای أنه ینتظر من کلیات فلسفية لیقدم مهجاً للتعامل مع الواقع، وفی نفس الوقت یحدّد أدوات هذا المنهج الثی إذا استخدمها الباحث فإنها تقوده إلى طریق الحقيقة، أو ترسم له علامات علی ذلك الطريق

وهنا یکمن الفارق بین نموذج المسیری ونموذج کون - الثالثی محدّداً للعالم والکونان، ویتمل وصفه جاهرة، ما علی الباحث إلا استخدامهما، وموظیفهما - أما نموذج المسیری؛ فإنه یقدم طريقة لصناعة هذه الرخصة العلاجية، ای أنه یعطى الباحث الرخصة الثی یستطیع بها أن یکتشف النموذج المناسب للتعامل مع

موضوعه، أو أن يقوم هو نفسه بتطوير هذا النموذج. فـنموذج السيري نموذج متحرك، قابل للتعبير والتطوير والتعديل. ونموذج كون نموذج واضح لمعالمه ساكن، لا يملك البحث إلا استخدامه وترفعه

رابعا، حتمية نموذج كون والفتاح لنموذج السيري

إن نموذج توماس كون يجعل التحولات العلمية الكبرى وهيبة بالتحول في المجتمع العلمي، أو الجماعة الأكاديمية في هذا العلم أو ذلك. فأي ثورة علمية - مهما بلغت حدارتها، ومهما كانت أطروحتها من الإبداع والتطور - لا يمكن أن تتحقق والعمى - أي لا يمكن أن تكون ثورة في العلم - ما لم يسبقها المجتمع الأكاديمي أو عاليه - بالتحولات الكبرى في العلم لا تحدث فقط لأن هناك عيقا استطاع اختراع فكرة، أو اكتشاف قانون طبيعي محض، وإنما لأن جرأة يعتد به من المجتمع العلمي قد تسي هذا الأمر، أو ذلك الاكتشاف. وحتى نحقق ثورة علمية حقيقية، لا ننتقل من نموذج معروف إلى آخر، لا بد أن نهيئ عقلية المجتمع العلمي للنموذج القديم، ونسبي النموذج الجديد. وبدون ذلك لن نكون هناك ثورة علمية بالمعنى الذي قدمه كون

وللمجتمع العلمي عند توماس كون هو أفراد الجماعة البحثية الذين يشتركون في التخصص في حفل معين، ويسمعون إلى نفس المنظمات، والاتحادات العلمية، ويحضرون نفس المؤتمرات والمسابقات، ويشتركون في نفس المنهجيات، أي أولئك الذين يستخدمون لغة علمية مشتركة، ويدرسون نفس الظواهر، وينص الأذوات والمنهج. وهذه جماعة العلمية أو المجتمع الأكاديمي قد يكون مجتمعاً واحداً في جميع أنحاء العالم، مثل مجتمع العلوم السياسية أو مجتمع علم الاجتماع. إلح، أي أولئك الباحثين الذين يسمون إلى دول وحضارات وثقافات مختلفة، ولكنك حينئذ يأتي الأمر إلى ممارستهم العمليتهم متوحدين في أبحاثهم والمنهجيات والمؤتمرات والمنهجيات والأدوات. وقد يكون هذا المجتمع محلياً أو إقليمياً، وإن اشترك والمجتمع العالمي في بعض الخصائص أو بعض الاهتمامات البحثية

والتحويل على المجتمع العلمي، واتحاده المتغير الأساسي في بناء وتشكيل فكره
 النموذج - يكون توماس كون قد أخصص، لـ «استمولوجيا» العلم لصالح علم اجتماع
 العلم ومن ثم؟ إن أي معيار علمي - مهما بلغت أهميته، وجاذبيته، وضرورته -
 لن يوزن ثماره على مستوى تعبير النموذج المعرفي ما لم يتجه للمجتمع العلمي
 معجوه المسألة هو تبني المجتمع العلمي هذا التعبير، من خلال تديد أنصاره
 ومستخدميه حتى يتحولوا إلى أغلبية من ثم؟ فإن الأفكار الكبرى في العلم
 خاضعة لعدد الأنصار وبعدهم، فإذا ازداد أنصار فكرة ما تجمعت واقعيًا، ولا
 قضي عليها في «الهدولم» تنتشر، ومن ثم؟ لا يكون لها أثر ولا تحدث ثورة علمية،
 وبالتالي، لن تشكل نموذجًا معرفيًا جديدًا

وهنا يكون توماس كون قد أسس ختمه اجتماعية تتحكم في التحولات العلمية
 الكبرى، بحيث جعل قوى ومحددات المجتمع العلمي هي للتعريف المستقل، بينما
 تكون التحولات العلمية هي لتعريف التابع، وبصورة دائمة لا فكأنك معها. وبذلك
 يصبح العلم رهين ختمية مجتمعية، محدد القوى المسيطرة في المجتمع، خصوصًا
 قوى التمويل والإدارة والتحكم

أما عبد المسيري؟ فإن مفهوم النموذج كالم في الظواهر الاجتماعية والعكرية،
 لا يتوهم اكتشافه واستخدمه وبرعيه على أيه قوى اجتماعية أو علمية، بحيث
 يستطيع أي باحث معزول أن يكشفه ويخرج به إلى حيز الوجود، دون أن تكون هناك
 ضرورة للعصرول على إجماع علمي من مجتمع أكاديمي معين

ومن هنا؟ إن مفهوم النموذج كما قدمه المسيري مفهوم مفتوح ومتفتح، لا تحته
 قيود، ولا تحكم فيه ختميات معينة، وذلك لأنه يستخدم مفهوم النموذج بصورة
 تعثر من مفهوم اسهج، ولا تنطبق رؤاه على عكس توماس كون، الذي يعنى
 النموذج لديه مفهوم يجعله أقرب إلى مفهوم النظرية الكبرى والاستخدام
 المنهجي للنموذج يحدره من كل الصود الفلسفة والاجتماعية، إذ يصبح في جوهره
 البعيد مطية للوصول إلى الحقيقة، ومرشدًا وفليلاً لالتماس قيس من بورها، وليس
 أيديولوجية علمية أو رؤية كويبه قهر وسيلة ضرورية إذا سلح بها الباحث،

وأدرك معناها، وأجاد استعمالها، فإن من المؤكد أنه سوف يستطيع التعامل مع الظواهر التي يقوم بدراستها بصورة أكثر براعةً وإفساداً، ويكون مهمته وتحليله وتفسيره لها أكثر حركاً من الواقع والحقيقة

وخلاصة القول أنه يمكن أن تؤكد على حقيقة أساسية، وهي أن ما جناه في هذه الورقة، من معارضة بين توماس كون وحيد الوهاب المسيري، لم يكن يهدف إلى تقديم رؤية ترحيمية بين الاثنين إنما كان يسعى بصورة أساسية إلى إبراز عناصر التعارض بينهما وبصوره أخرى إلى وضع ما قام به الدكتور المسيري في إطار علمي، وهذا هو موضعه الحقيقي، وإن كان هو لم يَسُخْ إلى ذلك ولم يهَسِّمْ به، على الرغم من أن إسهاماته في هذا المجال تفرد أعظم ما قدّمه الفكر العربي في تطوراته الأخيرة، وتتميز عليها إذ أنه مستبعد توظيف واستحمام فكرة المادج بصورة أكثر من فائدة. ولعل مطالعة مرسوخته عن الصهيونية تقدم دليلاً لا يقبل النقاش على القدرة والممكن في تطوير مفهوم المادج، ثم مستحلامه في تحليل أطر ذكره وعلائقية وسياسية وميدانية وثقافية، امتدت من اليهودية التاريخية إلى الصهيونية العنصرية، مروراً بمعظم - إن لم يكن كل - التكوينات الفكرية الأوروبية التي لم تنفك عن اليهود وإسهاماتهم في مختلف العلوم والفنون

حفظ الله المسيري، ومضى له من تلامذته ومحبته من يعطى أعماله الوقت والجهد اللازمين لتحليل التحليل العلمي الرصين، الذي يجعل منها مرجعاً للأفكار التي تحتاجها أمتنا بصورة حيوية، لا سيما في خطتها التاريخية هذه

• • •

المراجع

* Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, Second Edition, Enlarged, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

* Margret Masterman, "The Nature of Paradigm" in: Imre Lakatos, and Alan Musgrave eds. *Criticism and the Growth of Knowledge*, (London: Cambridge University Press, 1970).

* Egon G. Guba, "The Alternative Paradigm Dialog" Egon G. Guba, ed., *The Paradigm Dialog*, (London: Sage Publication, 1990).

* د عبد الوهاب المسيري، نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة يتيمة الفكر الصهيوني (القاهرة: مركز الدراسات السياسية بالأهرام، ١٩٧٦)

* د عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي - دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)

* د عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية، دراسة في الإدراك والكرامة (القاهرة: طبعه خاصه، ١٩٨٨)

* د عبد الوهاب المسيري، هجرة اليهود السوفيت، منهج في الرصد وتحليل المعلومات (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٠)

* د عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة (القاهرة: دار الشروق - الطبعة الأولى، ١٩٩٧)

* د عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد (القاهرة: دار الشروق - الطبعة الأولى من ٨ مجلدات، ١٩٩٩)



في الرقعة المأذونة العامة

سمات اليهود في مصر في صند السبى

أسامة القفاش *

في عام ١٩٧٥ صدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام كتاب بعنوان موسوعة التعاليم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية وكان مدير الكتاب مقدمة حبر الرقعة في مصر في الدكتور السبى .

فوجئت أولاً بالطريقة التي يتناول بها المؤلف المعلومات الخام على غير عادة كتابه الموسوعات، يقدم الكاتب المعلومة في إطار علاقتها بالمعلومات الأخرى وفي إطار رؤية عامة حاكمة مثلاً عندما تكلم عن «المسألة»^(١)، أطر لها في بيئة اختصاره الرومانية، وبالتالي جاء تفسيره للواقعة التاريخية مختلفاً عن التفسيرات السهقة والمنهجية، التي تبين كل ما يقدم، والتي تدور في إطار ما يسمى بـ «عقيدة المسألة» وغير ذلك عندما أمس اليهود الرومان المعاصرين، اسلم هؤلاء قديحوا وعندما دارت المناقشة على اليهود، رفضوا الاستسلام، عوقبهم السابق إد، انتهت الهالة السحرية، المنسوجة حول تلك الواقعة، وأصبحت حادثة تمرد في إطار إسقاطها ذات نية حضارية معينة، يشكل الشارح المعاملة بالمثل أحد أهم عناصر المصطلح.

* ناقد سينمائي

(١) د عبد الوهاب السبى، موسوعة التعاليم والمصطلحات الصهيونية، ص ١٤

هذه الطريقة التي تعمل بالخاص إلى العام، ومن ثم نضعه في نموذج نمبري،
مساعدتي كثيراً في فهم الكثير من الأحداث والوقائع سواء التاريخية أو المعاصرة

لكن الدعشة من الموسوعة لم تتوقف عند هذه النقطة فعلى عكس المعتاد لم
يكتب الدكتور المسري المصطلح العبري كما يأتي، وكما اعتدناه فلم يكتب
«الحالية» ولا «يو على تصوري»، بل كتب «الهجرة إلى فلسطين»، و«حرب عمال
صهيون» وقد يبرر هذا بأن هذه الطريقة التي انتهجها رقص الانعلاق بالمصطلح -
أو بنميره «الحية بالمصطلح»^(١) الذي يرتبط بالمعقدة الصهيونية، التي ترى أن
اليهودية امتداد قومي ومن ثم؛ فقبول المصطلح العبري إنما هو، في جوهره، قبول
بالمعقدة الصهيونية. هذا الربط بين الرقبة العامة والعقدية وبين المفاهيم
والمصطلحات التي ندهي العلمية، وتشكل لنفسها صفة الموضوعية والتحرر -
مكتسبة من رؤية مفهوم العلم في إطار حديث، وساعدي فيما بعد هي معرفة أن
النموذج والإطار ليس موضوعي ولا بحيادي، ولكنه يحوي داخله تحيزاته وبيته
العقلانية كذلك

أيضاً لم يوقف تعجبي وإعجابي بهذا العمل عند هذه النقطة الثانية وإنما كان
المصدر الرئيس لتعجبي وإعجابي في أن هو هذا التجاوز المذهل للرؤية الأخلاقية
النأمرية التي كانت سائدة، ومارالت^٢ والتي ترى المؤامرة الصهيونية اليهودية
مؤامرة شيطانية للسيطرة على العالم في كل شيء وكل مكان و زمان^(٢) فالمسري
يرى أن المطلوب ليس تقديم التفسير الذي يفسر كل شيء، ولكن التفسير لأقرب
إلى الدقة في لحظة زمنية بعينها، والذي يقدم مستوى أعلى مستوى آخر لرؤية
الظاهرة في حركتها، وليس بوصفها شيئاً ساكناً عبر التاريخ والزمان

يقرّر المسري في الموسوعة أنه استخدم المصطلح البيوي، بيد أن المصطلح هنا لا
علاقة به بالبيوية كنظرية أو فلسفة فهو يقصد، تحديداً، استخدام المصطلح التحليلي
الذي يقرّر علامات الأجراء بالكل، ويحدّد المستويات المتداخلة، ومن ثم يعصلها

(١) نفس المرجع، ص ٧،

(٢) نفس المرجع ص ٢١

ويرتبها وعلى سبيل المثال يحلل «الكيبوتس» ليس بوصفها مزرعة تعاونية واشتراكية، متطروها هم فلان وفلان، ولكن بوصفها مزرعة استيطانية عسكرية روائية، وعسكريتها ترتبط أساساً باستيطانيتها، وأن «الجماعية» و«الاشتراكية» ما هما إلا وسيلتين لازمتين للاستيطان^(١)

شكلت الموسوعة هندی نسخة «مفصل» خاصة، فحين اقتبسها كنت أظن أنني سألجأ إليها سعياً وراء المعلومات والأرقام والتعريفات، وحين قرأتها عرفت أنني اكتشفت منها وطريقة تحليل.

ولقد نابتت اليسيري وكتايباته عبر السيميائيات والثمانيات، أتلعب ما تفرره للطابع من كتاباته - وهو كم غريب - ماقرأه وانظم، واكتشف تطوره الفكري والتطري، وأرى استمرارية المنهج من موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، إلى فقرهوس الأرض، إلى الأيديولوجية الصهيونية، إلى الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية

ومع بداية التسعينيات تعرفت على د. اليسيري، واقترب كثيراً، وساعدني هذا على اكتشاف كيف تكون هذا المنهج البحثي العربي الجديد

للإجابة على الأسئلة السالفة سيبدأ بجزء الأخير، وهو سمات هذا المنهج التحليلي المزدجي - وستطيع أن تتبين مما سبق هذه سمات غير

السمه الأولى هي عدم الوقوع في إطار المعلوماتية الفئس، وعدم تهيب الأمام بكثرة هي الترويات «العلمية» و«الأكاديمية»، التي تتوحي «اللقه الموضوعية»، وتقدنا بقابل الأرقام والبيانات بدون رابط ولا ضابط

ومشكلة الأرقام كما يراها اليسيري^(٢) هي أنها ليست أكيدة ولا مبسوطة، وأنها مجرد اسلاط يسميه من يتلقاهم فموضوعية^(٣) ود. اليسيري يعرف تلك

(١) عن المرجع، ص ٢٦

(٢) د. عبد الوهاب اليسيري، معرة اليهود السويت، ص ٧

(٣) نفس المرجع، ص ٨

الموضوعية بأنها «الموضوعية المثالية»^(١)، ويعتبرها الخطوة الأولى نحو ما أسماه «الموضوعية التوثيقية»^(٢)، حيث يهتم الباحث أساساً بالمعومة، بل وبكيفية إختلافها عن الآخرين^(٣) وفي كتابه «هجرة اليهود السوفيت يضرب مثلاً رائف على هذه الموضوعية المثالية والتوثيقية من خلال رصد تصريح شتيلهر دروبلس (رئيس قسم الأسطىان السابق في الوكالة اليهودية) عام ١٩٨٧ الذي قال: «إن عدد المستوطنين الصهاينة في الضفة الغربية سيصل إلى ١٠٠ ألف عام ١٩٨٧ وأنه بحلول عام ٢٠١٠ ستضم الضفة الغربية ٢٥٠,٠٠٠ يهودي»^(٤)

ونشر نظير بعدد غيره من كثير من الصحف العربية ولكن بحلول عام ١٩٨٧ لم يكن عدد المستوطنين قد تجاوز ٥٠ - ٦٠ ألفاً، أي أن الجراءة/ المخطئ قد أصبحت محاسناً. ومكرر الأمر ثانية عام ١٩٨٧، وصرح نفس الرجل نفس التصريحات وتكرر الأمر مع صحفنا العربية التي شرعتها ثانية، ولم يكلف أحد خاطره بأن يذكر كذبه السابقة، وبالمالي يشك فيه^(٥) يدعو المصيري إلى رؤية المعومة في إطار منظومه المعومات والمفاهيم المرتبطة بها، والتي تشكل معها جزءاً من كل، هو النموذج. وفي نفس الكتاب يرصد مولاً لدوف شينكلانسكي، تحدثت باسم الكيميت وأحد رعماء الديكرد، الذي صرح بأن يهود الأرجنتين لم يستمعو إلى مصانحة الصهيونية ويتساءل المصيري معقياً: «ألا يحتاج هذا القول إلى رصد»^(٦) أليس هذا، جدير بالدراسة؟^(٦)

السمة الثانية ترتبط بالسمة الأولى في صلاتهم بالملقى وبمكرة التوثيقية، أو ما أسماه «جيتوية» المصطلح وهو هنا يقصد تحديد الانتهزام أمام المصطلح الصادم، والأصيحاح سطونه على الرغم من انعلاقيته ومحدوديته، ويريد بسبب هذه

(١) نفس المرجع، ص ٨

(٢) نفس المرجع، ص ٨

(٣) نفس المرجع، ص ٨

(٤) نفس المرجع، ص ٩

(٥) نفس المرجع، ص ١١

(٦) نفس المرجع، ص ١١

الانعلامية والمحدودية التي تضمني صنفاً أسطورية على المصطلح، وتزيد من قدرتنا على ابتلاعه^(١) تلك القسرة التي تشكل أساساً مع عليه الإيهام بالآخر، والوموع تحت سطوته الفكرية والدينية، أو استعسار العقل - على حد تعبير الكاتب الكبي نجوى وأيوجر .

ويسوق المسيرى مثلاً على جيتوية المصطلح لخارجي وسطونه في دراسته هاتين تفاحتان حمراوان وهي أحد إسهاماته في موسوعة إشكالية التحيز^(٢) فالمصطلح للستود يحمل وجهة نظر صاحبه «صاحب الشيء» يقبع معه في المركز «الغنى» مثلاً مصطلح «عصر الاكتشاف» يحدث عن تحريه للكشف، وهو في هذه الحالة الإنسان الغربي في عصر نهضته^(٣)

الوموع في إساءة المصطلح القادم هو اسلاب وانهرام في رأى المسيرى، وهو يدعونا إلى التعامل معه وليس ترجمته، رقيقته في إطار نموذج المعروض وليس عن أنه عقم عقل مصالح لكل زمان ومكان

هذه السمة الثانية هي التي دعت إلى العمل الموسوعي الضخم وإشكالية التحيز، الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٥، وصدرت طبعته الثانية عام ١٩٩٦، وساهم فيه ما يتوف على خمسين مفكراً وباحثاً عربياً، كل في مجاله، وكل في اختصاصه. وعدد هام بجميع كل هؤلاء الباحثين والمفكرين والتعامل معهم - على اختلاف تخصصاتهم ومشاريعهم وأعمارهم - الدكتور عبد الوهاب المسيرى

وتلك سمة ثالثة وهامة في منهجه وهي الموسوعية فالمسيرى منتج للموسوعات، وهو موسوعي في معرفته، سواء كانت المعرفة هي معرفة العلم أم كانت معرفة الباحثين، وقد يما قالوا «ما العلم إلا علم الرجال»

مري للموسوعية عندما يتكلم المسيرى عن السودج^(٤)، فتراه يتكلم عن العلاقة بين السودج والواقع، ويعرب مثلاً من الفن التشكيلي، فيشبه السودج

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، إشكالية التحيز، ص ١٦٣

(٢) نفس المرجع، ص ١٧١

(٣) د. عبد الوهاب المسيرى، النموذج المعروض، نفسه لم تنشر بعد

بـ «الامتكتش» أو الرسم «الكروكي» الذي بُعده الفنان عن واقع، وبعبارة عن الموضوعية التوثيقية التلقية، التي يشهدها بالضرورة العوتوغرافية وتُجلى الموسوعية كذلك في كتاباته الأدبية والسياسية، فهو يقتصر البُعد الإنساني عند وودي أليس - الفنان السيمائي اليهودي الأمريكي، ويغرد حول هذا البُعد رؤية التكاملية لأزمة الإنسان المعاصر في إطار الخصارة الرأسمالية الاستهلاكية. ويوضح كيف أن وودي أليس الذي لا يمتأ يتكلم عن يهوديته - ليس يهوديًا بالمعنى الأخلاقي التأسري، وإنما هو باحث عن اجمعية من خلال الدين والدجوة إلى المطلق المنساني

عنه القدرة على رؤية الآخر في إطار ممانير، والتي تنبع من المعرفة الموسوعية - تمثل سمه رابعه من سمات المودج المعرفي عند المسيري - ويسم هذه السمة «المعاصرة»، أو رؤية الآخر في اللاداء، أو على حد تعبير الأستاذ هيكمل «العودة إلى التمس مقدّمه ضرورية لعودة من الغياب إلى الحضور التاريخي الحي والمعاصر»^(١)

يعود المسيري إلى «الأنا» لمواجهة واستكشافها من أجل معرفة الآخر وكما يوضح جارودي لأستطير المؤسسه للسياسه اليهوديه، يحاول المسيري توضيح الأساطير المؤسسه للعمل والعقل العريبي، إن جاز القول؟

يرفض المسيري الفكر التأسري، الذي يرى العالم محكومًا بشكل علمي ودقيق ومضبوط من قبل ثلة من اليهود، حطّط وتبرّت وحاكّت كل المؤامرات والتشاكل مبدئه الخليفة وإلى يومنا هذا! ويسخر من أولئك «الخبراء» الذين بشيرون دائمًا إلى الرّم (٥٠) في السياسة اليهودية والمخطط الصهيوني، ويسألهم عن التبريرات اللانهائية العدد التي لم تتحقق، من قبل قبول الفلسطينيين للدولة الصهيونية، ومن قبل رعيه أُلنا المعظمي لها، وعن ميل هجرة يهود الأرجنتين إليها^(٢)

وهو يرفض كذلك أولئك الموضوعيين العلميين التويمييين، الذين يحاولون التعامل مع الظاهرة الصهيونية من خلال نفس نموذجها، فيحاولون إن اليهود الحاليين لسوا اليهود الأصدين، ولكنهم من عيلة الخرد^(٣)، أو أن لا يمكن أن

(١) د. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والثورة ونهاية التاريخ، (مقدمة الأستاذ محمد حسين هيكمل)

ص ٨

(٢) د. عبد الوهاب المسيري، حورة اليهود الصهيونية، ص ١٠ و ١١

معادى السامية؛ لأن ساميون، وغير ذلك من بوثنية عالمية موضوعية بلا طائل
بوضع المسيرى كيف أن هذه المحاولات تخطئ من نفس المودح الذى تحاول
رفضه، وهذا تقع فى إساءة فى النهاية. فمن لو أثبت الصهاينة أنهم من نسل بنى
إسرائيل يصير لهم حق فى أرض فلسطين^(١٩)

وشرح لنا كذلك كيف أن قبول المصطلح معاداة السامية^(٢٠) ما هو إلا انهزام
أمام المودح الذى يحاول الفكك منه معاداة السامية محوثة أوربية، والمقصود
بها معاداة اليهود. فالسامية فكرة عرقية، ومن ثم؛ فنصطلح يعترض أن اليهود
عرق، وهم يمثلون هذا العرق الأنقياء. ومن ثم؛ فهو مصطلح صهيوى مشبع
بصهيويته. سيما الدلالة الحقيقية للمصطلح هي معاداة اليهود كذباة يعتنقها
مجتمعات من البشر، كانت تمثل بالسمية للمجتمع الأوربي اجتماع الوظيفية التي
تقوم له بالوظائف الدينية للحسنة، والتي يمكن له أن يصيرها ويتخلص منها
أحيانا. والقام بهذا يصلح إلى تحرير آخريتها، أى احتلالها عنه، ومن ثم يحاول
تجميعها في إطار عرقى

تبقى لنا سمعة من معاد المودح المعرفى عند المسيرى، وهي التداخل الشديد
بين الذات والموضوعية من مصعبه عن نفسه وذكرياته التي تمتد من دمنهور في قلب
البحر، إلى جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة، مروراً بدول شتى، منها
السعودية والكويت وإثيوبيا وفرنسا وجنوب أفريقيا، وغيرها

إنه يحدث من مسرح الو والكابوكي، والقصة الشعرية اليابانية^(٢١) العصرية
كما يحدث من أحد العمال في مصنع أبيه الحاج المسيرى في دمنهور، وتجربته
الحفاصة معه وكيف تعلم منه، وهكذا هي اتصال مسخر سيال^(٢٢)

• • •

(١٩) د. عبد الوهاب المسيرى، مقالته المنشور الأولى

(٢٠) د. عبد الوهاب المسيرى، إشكالية النحر، ص ١٧٢

(٢١) د. عبد الوهاب المسيرى، مقدمة القصائد الهائى

(٢٢) د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السودانية ص ١٤

تكلمنا عن سمات النموذج المعرفي عند النميري، وسحاول أن نضرب مثالا تطبيقيا من صمد المذمومة لليهود واليهودية والصهيونية ' نموذج النميري جديد، أو ببساطة 'المذمومة' هذا العمل الذي استغرق سبعة أشهر من عشرين عامًا، ناهيك عن الجهد والمال المبذولين فيه

أهم نموذج نميري في رأيي في هذا العمل هو نموذج الجماعة الوظيفية^(١)، أو تلك المجموعة أو التجمع البشري الذي يمارس مهنة مرموقة وضرورية في آن، ويتصل إلى سائر معايير للنسب الحضاري الذي يعيش فيه. ونتيجة هذه الممارسة المرموقة أو هذا الوجود الهامشي يقوم هذا التجمع بوظيفة أساسية في المجتمع، هي ممارسة عمليه دؤبيه بالنسبة للأغلبية، وهي لتقابل بقية التجمع على ذاته صمات عمارة وعقلية للارتفاع بقيمة المسانية، وبالتالي للمحافظة على تماسكه واستمراره في وظيفته

ويرصد النميري الدور الذي لعبه التجمعات اليهودية في العالم، بوصفها مجموعات وظيفية تؤدي الوظائف الضرورية والمقوتة في آن، مثل البناء والربا والدور العسكري المترف، وغير ذلك من مهام يحتاج إلى بعضها المجتمع ولكنه يرفضها ويرددها^(٢)

إن نموذج الجماعة الوظيفية له مقدرة تفسيرية عالية، ويمكننا من رؤية العالم بشكل مختلف، فهو يوضح الارتباط الوظيفي بين إسرائيل - التي تقوم بدور شرطي المنطقة - وبين الاستعمار العالمي. وأيضاً يفسر ظاهرة انتقال الارتباط، مع انتقال مركز النقل الاستعماري، من شرق الأطلسي الأوربي إلى غربه الأمريكي كذلك يفسر لنا الدور السياسي 'الدعاري' الذي مؤديه إسرائيل في المنطقة للساحل العربي، المتطلع للشهوة والفصول على اللذة بأسرع وأسهل الطرق

النموذج الآخر المرتبط بالأول هو 'الحلول الكموسه'، وهي الصفة التي تضعها

(١) د. عبد الوهاب النميري، المذمومة، الجماعة الوظيفية

(٢) د. عبد الوهاب النميري، هجرة اليهود السوفيت، ص ١٧٠

للمجموعة الوظيفية الدُّوية على ذاتها ، للارتماع بهذه الذات وتحويلها إلى ذات مقدسة ، ومن ثمّ؛ يفسّر هذا النموذج مقولة الشعب المختار ومن إظهار أوسع يوضح لنا كيف يرفض هتلر اليهود لأن هناك شعباً واحداً محسراً أي أنه يوضح التشابه النيزي بين الصهيونية والنزية

هذا الربط المستمر بين الخاص والعام ، وبين العيسى والفكرى ، وبين النظرى والمعلّى ، وهذا الانتقال المستمر بين ذات المسيرى والموضوع الذى يعالجه ، هو أهم سمات النموذج المعرفى عند عبد الوهاب المسيرى المُعلّم ، والمُفكّر ، والمُصنّ

الفنان الذى حوّل منزله إلى مُتحفٍ حياتى ، يتمتع فيه الساكن والصيف بالنس من حوله ويستخدّمه . والمفكّر الذى قدّم للمكتبة العربيه كل هذا الكم من الكتب والمقالات والأبحاث والدراسات

وأولاً ، وقبل كل شيء ،، المُعلّم الذى لا يمجّل من الاعراف بالخطأ ، ولا يتردد فى نسي وجهة نظره ، يرى صوابها ، لأحد تلامذته الكثيرين ، والذين ترك بصمته الواضحة على الكثيرين منهم



تأملات في بناء النموذج وأشكال الحدائق،

في التأصيل المنهجي لفكر السيري

أحمد عبد المجيد *

يسمى الدكتور السيري إلى الجيل الذي تلا جيل الرواد، ذلك الجيل الذي عاش
شبه الفكرى في أواخر خمسينيات وأوائل الستينيات، وهي الفترة التي تمثل في
مطري أحد أكثر المراحل أهمية في تطور العملية الفكرية بفترة العشرين. وفي هذه
الفترة اجتمعت عشرات العوامل والمؤثرات والتحليلات التاريخية، التي جعلت من
هذه الحقبة بونقة صهر للمدارك الفكرية. ومن ثمّ، فقامت لشهد الخصائص في
ذلك الفترة مساهمة فلا شك على استيعاب أهميته بعدد فكر السيري وخصائصه
المنيرة

منذ ظهور الحدائق، وخاصة في أعقاب نشر بيرس لكتابه للمبادئ (Principia)،
اصطبغت العملية المعرفية العربية بصفة خاصة، والعالمية بصفة عامة، بصفة
حتمية. فمؤيد العالم كمحفلة قوانين ميكانيكية، تؤدي معرفتها إلى معرفة حركة
التطور البشري وسير الحضارة، أصبحت التصور القائم على أن اكتشاف تلك
القوانين سيؤدي إلى تحديد المسارات العامة للحياة البشرية والجنسية التاريخية
وهكذا وقع في هذه الإشكالية كلا النصوصين الفلسفيين الرئيسيين العلمانية
«متجاوزة» (Transcendental Rationalism)، والنسجوية الحسية (Empirical

* يابحث في الفلسفة والمدرسة السياسية الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

Sensationals فبما أدى تمسك التجريبيين بأسبغته التجربة والإدراك الحسى، وأهمية التجريب العلمى باعتباره المصدر الرئيس للمعرفة الحقيقية - إلى تحويل الفلسفة، وما تحمست عنه من علوم اجتماعية، إلى مجموعة من المقولات المحتملة، أدى تصور العقلانية لأهمية الذات المعكرة Thinking Ego و تلك المسنوعات والأشكال الثابتة الكامنة فى الوعي، إلى إشتاج ما يمكن تسميته بالعقلانية

على أن هذا الإيجاز الشديد يحتاج إلى تفصيل

إن الإشكالية الأساسية تكمن فى مفهوم أو ماعبة المنصور Perception عاقتراض التجريبيين العقلية Empirical Sensationalism لنظرية الثبات^(١) Consistency Theory، والتي أثرت بشكل جفوى على اتجاهات العلوم الاجتماعية، خاصة علم النفس والاجتماع، هو العامل الرئيس وراء العقلية فى الرؤية. فنظرية الثبات تقوم على استمرار خط انعكاسى متصل بين النفس والحسوس وبين الذات المعكورة له. وبالتالى، فأى شكل موضوعى يحمل معنى ثابتاً، على اختلاف السياقات التى يوضع فيها. وعلى الطرف الآخر من الطيف الفكرى نجد أن العقلانية المبرهنة ثوابت من المثل الكامنة فى العقل، والتي تحدد استيعاب الذات للمعققة الموضوعية الماثلة أمامها (وإن كان كاتط يعد استثناء لذلك الاتجاه، نظراً لاهتمامه بإثبات غير العلوم Theunknowable، بالإضافة إلى تأكيده على التماثل بين الداب والموضوع فى تكوين الحقيقة الكونية invasable validity) ومن ثم تُفسر عملية التصور على أنها عملية مطابقة بين الموضوع بالمثل المعام له فى الوعي

عما سبق يتبين لنا كيف استحبال التصور فى كلتا الحالتين إلى مسير حتمى حالى، أضحت فيه العلاقة بين «الداب» و«الموضوع» علاقة ثابته، محدثة بقوانين

(١) نظرية الثبات أو المراس الاتمكلى (Reflex arch theory) تقوم على المفروض متجه إدراكى ثابت من الموضوع (Stimulus) إلى الذات المستقبلة، والتي سينج عن حواسها الاستجابة (Response) وبالتالى، فالإدراك الحسى للموضوع إذن ضرورة لثبته لا تتغير بتغير السياق الزمنى النفسى

موضوعية ومستقلة عن مساق التجربة والمجال الانتهائي من التجهيزات والمؤثرات ذات الأثر البالغ في عملية التصور. وبعداً عن نقد هذين التصورين أو التفصيل في فرضياتهم الفلسفية؛ فإن المقصد من طرح هذه الأفكار في هذا المقام هو محاولة امتياع نظور الجدلية التاريخية التي تمخضت عن المؤثرات الرئيسية في فكر المسيرى بصيغة خاصة، وفي فكر أبناء حقبة الخمسينيات والستينيات بصيغة عامة، باعتبارها كما أسلفنا - مرحلة مفصلية في الدائرة التاريخية (دائرة براكم الوعي) وسحاوة الإنسانية. وعلى هذا؛ فإن ما يريد أن يخلص إليه بما سبق هو أن كلا التصورين دارا في ذلك الموضوع - الحقيقة (أو القياس) المعرفي - هو صحيح وما هو خطأ (يستمولو جيداً) يكمن في الموضوع لا للموضوع. حيث تحول التجربة الحسية - الحقيقة، من خلال التجربة العلمية التي تمهد الحسوس من زاوية نظرية الثبات، إلى مسار محدد لا يتغير - يثأر واستقلال تام عن السياق المحيط - من الموضوع إلى الذات، يرى العقلانية حقيقة التصور هي مطابقة مثال الموضوع في الوعي بالموضوع أو الشيء في التجربة. حيث هو التصور الذي كان وما يزال إلى حد كبير مؤثراً في الوسط الفكري العربي، سواء أكان عن وعي أم لا.

على هذا، تأثرت معظم العلوم الاجتماعية - على خلاف تأثرها، من حيث النهج، تأي من المدارس الثلاث الرئيسية التي شكلت المنظور العام في البحث في العلوم الاجتماعية - السوية، السلوكية، الوظيفية - بهذه الرؤية المعرفية - خاصة مع التقدم البالغ الذي أحدثه العلم الطبيعي - والذي كان، ولا يزال، متأثراً بشكل كبير بالرؤية المعرفية الحديثة (بالرغم من الإشكاليات والتشككيات التي ظهرت، وما زالت تكثر، حول مطلق مصداقية المعرفة العلمية ومدى إحيائها عن الحقيقة كما هي as such).

في هذا السياق التصوري العام، ومع أحد كل الظروف والتيارات السائدة في العالم العربي بصيغة خاصة في الاعتبار، يمكن أن نشعر في فهم التركيب الفكري للمسيرى والعناصر الأساسية المعبرة به - ففي تلك الفترة كانت «الاشتراكية الثورية» هي «دين» معظم المثقفين، وكان الحسد الشري العليل يش من ويلات حروب طاحنة، وكانت الأمة العربية بصيغة خاصة ترمف تحت ثير الاستعمار لهذا كانت الاشتراكية الثورية التي تعمل في طبائرها مبادئ العدل الاجتماعي، الذي هو جوهر

من «تكوين النحامي» والذي لهذه الأمة، بالإصاغة إلى إشباعها الرغبة الإنسانية العامة من الثورة الدائمة ولغز الموروث، هي الحد المنطقي الوحيد. لكن لم يكن هذا هو السبب الأوحـد فكما أسلفنا من قبل كانت الإستمولوجيا العدمية لوضوعية هي السائدة، وكانت هي أيضاً التي صاغت طرق معاداة الظواهر المختلفة في العلوم الاجتماعية. وهكذا تم التعامل مع الظاهرة الاجتماعية بمعنى «تكمي» أو بمعنى «تصني» يحاولون ردها إلى إطار محدد، تم تحديده من خلال نموذج نصيري يعترض أن يتبع قواعد التجريبية الموضوعية

تتبع المقاربة الموضوعية الحسية بظاهرة الإنسانه نصن إلى دروتها في النموذج اندركسي هالنموذج الماركسي هو أكثر الأمثلة تعبيراً عن «وصول الثمانية القطبية الحسية»^(١) إلى مفاهي الظاهرة الإنسانية في الفكر الماركسي ظاهرة موضوعية خاضعة للتجديدية التاريخية المادية، التي تشكلها وتخرجها من طور إلى طور هي إطار تقدمي ثالث

كان من الطبيعي إذن أن يكون الاتجاه المعكزي في وطن عربي أهله الاستعمار والإقطاع وتغلأ رعية عارمة في التفسير الحذري، هو الاتجاه إلى إطار نظري دي تأصيل أيديولوجي هالأيدولوجيا هي السطح المحتوى لتحتويه المعرفة الموضوعية إنها - أي لأيدولوجيا - تعرض مجموعة من السياقات والممارسات المحددة التي يجب أن يتمها ويسير فيها التطور والسو الاجتماعي حتى يصل إلى نتائج محددة^(٢) فالظاهرة البشرية، أيدولوجيا، تعالج معالجة داب طابع موضوعي تحت معنى آخر تُردُّ بظاهرة الإنسانية إلى فاعله معرفيه مؤسسه على أن الحقيقة كامة في الموضوع - كما تمت مناقشته من قبل - ثم يصنع بقوانين ثابتة

(١) يُقصد بالطبقة الحداثيية المقصود الحداثي والفرع فالعرفه أو الإستمولوجيا بصفة عامة تتعرض، من أجل فعل المعرفة، أن تتحقق ذات عارضة وموضوع فالعرفه عليه بتعبير آخر ذلك المقصود «مطلب» حتى يفترض ضرورياً وليلاً «فعل» المعرفة

(٢) مثال ذلك الأطوار البشريية evolutionary التي تقترحها ماركس للتطور الاجتماعي والاقتصادي

هكذا ظهر هذا الجيل مصطبغاً بالصبغة الأيديولوجية الصرفة، متأثراً في ذلك بما سبقه من خطاب عدد من الرواد بالإنهاء السلبي للبلدان ذات الطابع الاشتراكي، بالإضافة إلى الوجودية السلوترية العرسية التي مجّلت الاشتراكية الثورية باعتبارها السبيل السامع للوجودية الإنسانية المتحررة من هنا ظهر الإشكال، فالرغم من الحس لأني، والإحساس بالتأخر وضاع العزة العربية - كان دائماً حزيناً ورده تأصيل العقل العربي أيديولوجياً - معاً معظم خطاب ذلك الجيل ميئاً، إما في شكل تحديات تعبوية تهدف إلى التحريك وإثارة العاطفة والحماسة بأي مضمون علمي مصطنع، أو في شكل محاولات تنظيرية مسطحة على المستوى

ذلك إذن هو السباق العكسي والعكسي الذي ظهر فيه فكر عبد الوهاب المسيري، والذي تأثر به بالتأكيد، ولكنه غيّر عنه بعدة سمات جعلت فكره طامعاً خاصاً وهيئة مسيرة، وذلك ما سحاوون انقاء الضوء عليه فيما يأتي

التجريد وبناء النموذج

بالرغم مما تقدم عن الخاتمة الفكرية العربية التي ظهر في مساهماتها عبد الوهاب المسيري، وبالرغم من الرؤية النموذجية التي كانت وما تزال تسيطر بطبيعتها الموضوعية الحسية على العقل العربي، فإن المسيري حاول تجاوز ذلك الإشكال بصورة مختلفة

فلتأمل لفكر المسيري يرى بحثاً فكرياً عن النموذج، أو ما يمكن تصوره كإطار تفسيري - تفسيري دائماً يسمى - وراء القاعدة المعرفية، لا يحققه الأيديولوجية الشاملة - صحيح يصرخ بالبحث لأية ظاهرة فإنه لا يقف عند طبيعتها الأيديولوجية، بمعنى أنه حينما يصرخ لظاهرة سياسية أو اجتماعية فإنه لا يردّها إلى دلالات أو مؤشرات اجتماعية فقط، أو يحاول تفسيرها من خلال تأثيرات هو قائم من رؤى ومفاهيم وسياسات اجتماعية سلوكية، بل يذهب دائماً إلى دراسة التصور الكامل وراءها فالظاهرة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية إذن ليس محض مجموعة من الأفكار والمفاهيم، التي استمدت من واقع حاملها أصم بل هي انعكاس تنعبر في التصور الإنساني عن موقع الفئات وعلاقاتها بالموضوع، وتحوّل في الإدراك الإنساني

بصفة عامة من ثم، فالمسيري حين يتعامل مع ظاهرة ما فإنه، أولاً، لا يقع في خطأ محاولة إخصاؤها بمودج هسبري معيار لسياقتها المعرفي الخاص وثانياً، فإنه لا يهملها من خلال مجموعة المقولات الأيديولوجية التي نحاول وضعها، أو لذوات الاجتماعية المصاحبة لها

أما عن المشكلة الأولى، وهي إغضاب الظاهرة لمودج هسبري فمخرج الحل المعرفي الذي تشكلت فيه، فإنها تعبير السبب الرئيسي لإشكالية التحجير والتأويل الخاطي اللذين يعاني منهما العالم العربي. فهذه المشكلة - وهي الأكثر عمقاً وخطورة - هي حجر الزاوية في معظم الرؤى الاحترالية التحجير. فحين يناقش باحث فكرة ما ويردّها إلى رؤيته هو تدخل إطاره التفسيرى الخاص، الذى هو متاح لمجموعة التصورات والأفكار المعبره عن طبيعة السياق الحضارى (بمعنى المراجعيات ومنظومه القيم التى تعكس العلاقات الأساسية فى الكون، والتصورات السائدة عن حقيقه الوجود والعالم والآله، والنسب يتكلم أى الباحث - من خلاله)، فإنه بذلك يحول الفكرة إلى تصور ذاتى متحجير - بطبيعة الحال - عن تلك الفكرة، ومن ثم لا تجنى له هذه العكرة كما هي من حقيقتها ولا نقصد هنا خفضه هنا حقيقتها المطلقة بالمعنى الموضوعى، فربما يختلف معه بشدة مع هذا التعريف، وإنما نقصد حقيقتها كحرية ذاتية على سبيل المثال إذا أخذت مقولات يشبه النهاية بتلك الطريقة الاحترالية، وتم ربطها بأفكار داروين، ثم ما تبع ذلك من ظهور النازية فإن يشبه، كهيدسوف، يقرأ كمدعى ملحد، يرى الكون من خلال الإراقة التى تريد الإراقة، ويقسم الفروع الإنسانى عنصرياً لكن يتصر أخيراً القسم السامى المنزه على ذلك المندس - تدخل فى هذا بالطبع صورة الإنسان اللغوى - مما يختلف الصورة كنية إذا ما أخذ فى الاعتبار العديد من مقولات ميتشه عن النفس، وإن أخذ فى الاعتبار أيضاً مشروعه ككل فلكم، لا كاجزائه مشروعه ومقولات معبى بدون الربط بينها وبين السياق المعرفى الذى ظهرت فيه وكيفية تطورها

إذاً فالفهم الصحيح للإطار المعرفى الأنطولوجى، على مستوى أعمق لسياق الذى ظهر فيه فكر ميتشه، ويؤدي إلى قلب الأفكار المأخوذة عنه رأساً على

عقب فدراسة التراث الفكري الذي كونه ، ثم محاولته تجريد هذه الظاهرة - أي
ستشهُ بمُكنَّس من دراسه الأبعاد المختلفة لأفكاره وقيمتها كجزء هام من المحاولة
الإنسانية

مثال آخر يمكن تلخيصه في التعامل مع هلسوف آخر كبير هو مارتين هايدجر
مصور هايدجر ذاته ، أو إعلانه عن «نهاية الميتافيزيقا» ، يحتمل فهمه من خلال
الإطار الفكري العام لهايدجر - نهاية الميتافيزيقا تعني نهاية التصور الفطري للعالم ،
الغائض على افتراض العصبان الحاديين اللذان والموضوع ، والذي يؤدي بدوره إلى
حسية التحوار ولينافيزيقا (كما سيين فيما بعد) وهكذا : فإن فهم نهاية ميتافيزيقا
في إطار متحيز قد يؤدي إلى قلب فكر هايدجر رأساً على عقب ، إذن : فالمودج
المجرد يذهب إلى أحسن ما يمكن الوصول إليه على مؤشر السعى والمطلق من
الساحة المعرفية فهو يتيح لباحث فرصة لمس الحقيقة الكامنة في أية منظومه
فكرية ، ومن ثم ؛ يتجاوز سبياً ما يعرقله من تجربات وتصورات مسبقة

أما عن المشكله الأخرى ، التي ترى أن عبد الوهاب المسيحي قد تجاوزها إلى حد
كبير ، وهي إشكالية العقل الموصول أيديولوجياً ، عالم رؤية الأيديولوجية الصرفة
تؤدي لامحاله إلى التسطح - محيياً يقرب الإنسان من الظاهر من خلال
دلائلها ، أو تجلياتها الأيديولوجية ؛ فإن ذلك ليس إلا الصورة المنعكسة لها - بينما
البحث عن المودج المعرفي الذي يوصل لها ، وعن التصور لأنتولوجي الذي
يسبق ذلك المودج المعرفي ، هو السبيل السليم لبناء رؤية مصممة لتلك الظاهرة
على المستوى المعرفي

عند هذا الحد يجدر بنا أن نُسقط ما سبق ذكره على فكر عبد الوهاب المسيحي ،
لنرى المدى الذي وصل إليه في تجاوز هاتين المشكلتين من خلال معالجته نموذج
«العلمانية» ، والمودج الأمريكي في العرذوس الأرضي

في دراسته عن العلمانية نجد عملية التجريد واضحة حده في تحليل ما أسماه
بعمميات العلمة - فعندما يبدأ المسيحي في التعامل مع ظاهرة العلمانية ثم يبدأ من
ظواهرها لأنتولوجي ، كما هو معتاد في معظم الدراسات المتعلقة بهذه الظاهرة ،

بل بدأ برصد الظاهرة ونعسيحها إلى شطرين أساسيين، أو نموذجين مرحليين، هما «العلمانية الحرة» و«العلمانية الشاملة» فالعلمانية الحرة، التي تمثل بداية صمية العلمنة، تتمثل في قصر القيمة الدينية والإنسانية على حياة الفرد الخاصة، بينما تخضع حياته العامة تمامًا لقوانين الطبيعة المادية. ثم تأخذ الدولة العلمانية في السمر حتى تستحيل إلى «الدولة النسي» - كما وصفها هوبر - فتبدأ العلمانية الشاملة كعملية بيوية لتغيير الواقع الأنطولوجي للإنسان ومظومة التصورات والقيم التي يعيش بها وفيها. وهكذا بدأ المسرى في تجريد الظاهرة ليصل إلى النموذج التصيري القادر على تمثيل ما أسماه «Value Free Society» أو المجتمع الخالي من بقيم الذي ينتجه عمليات العلمنة الشاملة. لكنه لا يقف عند هذا الحد، بل يستمر في بناء النموذج حتى يصل بالمشكلة إلى جذورها العميقة، الكامنة في العلاقة بين الذات والموضوع وإشكالية التصور. سي تقرر سميات العلمنة. لذا، يحدد المسرى إشكالية العلمانية الشاملة بما وصفه بأنه ثنائية صمية، أو بمعنى آخر قطبية صلبة، بين التمرکز حول الموضوع والتمرکز حول الذات، اللذين يكوّنان مركزى الكون في إطار ما أسماه «النموذج الكمونية الماتية» ثم مستطرد بعد ذلك واصداً هاتين مرحلتين قدر استين ليحلّص أخيراً إلى كنه المشكلة كما يراها، وهي رغبة الكون من تحلل مسطور واحد إلى مدى يكتفى الشائيات الأصيلة في الكون - بحسب رأيه

أما في كتابه الفودوس الأرضي، فإن البحث عن النموذج الواحد يظل خبطاً أساسياً في تصويجه الفكري. فعلى سبيل المثال لا الحصر يحلل المسرى إشكالية لاجتماعية أمريكية بطريقة تفكيكية ومركبية، لوصول إلى نموذج عام يفسر الظاهرة الأمريكية كنكل من هذا تحيّل لأخاط تناول الطعام بلحظفة بين مصر والولايات المتحدة، فهو يذهب إلى أن التركيب والتعقيد في طريقة الطهو المصري - حتى في فعل الأكل ذاته وعائته، يعبر عن الأبعاد امركية والثنائيات المتحدرة إلى الإنسان المصري. بينما طريقة تناول الطعام البسيطة والطعام البسيط (الذي لا تركيب فيه ولا اصطناع) عند الأمريكيين ترمز إلى إشكالية النموذج الواحد الذي لا يلبى سوى مدى التمرکز حول الطبيعة، ثم لا يلبث أن يحوّل الإنسان إلى أداة برجماتية مستهلكة

وعلى الرغم من تغير هذه المحاولات الجادة من قبل المسيحي، للخروج من
تقييدات الأيديولوجيا، فإن الأمر لا يحلو من عدد من الإشكالات التي سنعرض
لها عند تعرضنا لأطروحة لسيري على المستوى المعرفي.

التسيري والثنائية المعرفية: تحدائية

الثنائية: كلمة شائعة في المعجم الفكري العربي بصفة عامة، والإسلامي
بصفة خاصة، مد فترة بعيدة فقد ترددت معاني الثنائية في الخطابات الإسلامية،
بما ورد في القرآن الكريم من آيات تكلمت عن الثنائية كأصل من أصول
الخلق والكون، أو كصفة رئيسية من صفات الكيان البشري وفي العموم كانت،
وما تزال، فكرة الثنائية تمثل غيضاً أساسياً في مسيح الفكر الإنساني منذ تقدم
فكره ثنائية الماده والمعى، والروح والجسد يمكن امتشاعها مركزيتها في معظم
ما وصل إلينا من التراث الفكري والأدبي الإنساني على مر العصور، وعلى
اختلاف الطبائع والخصائص الأنثروبولوجية الثقافية - فملحمة جمهاش - التي
تعد أول ما أنتجه العقل البشري من أعمال أدبية - على مثل المثال تحمل ثنائية
الإنسان والحيوان، وتمثل أثر الصراع وفكره الثورية على كل من طبائع البشري
والطابع الحيواني من خلال شخصيات القصة، البدين يمعان على طرفي مؤثر
الحيوانية والبشرية وفي عشرات القصص الأدبية والملاحم والأساطير يجد الثنائية
مسألة جلية كأحد أهم المسلمات من الكائن البشري وفي الخطابات العربية
الإسلامية أيضاً يجد ذات الثنائية مؤصلة على سبيل المثال في رؤية ابن عربي وابن
سينا كما يبدى لنا من دراسته حتى بن يفظان - بذات الطريقة التي يجدها واضحة
مؤصلة عميقة الأثر في فكر المعاصرين من أمثال سيد قطب ومحمد قطب وإلى
الأعلى المودودي كما يجد أيضاً بيئة ظاهرة في فكر الرواد من أمثال توفيق
الحكيم، كما ينضج في فكره الشهيرة عن التعادلية في الحياة العامة وفي المعنى
الإنسانية الخاصة، وكما يوجد بشكل جلي في معظم أعماله كذاكرة قصصه
الشهيرة قصص من الشرق

وعبد محمد قطب تلاحظ الثانية بوضوح في كتابه دراسات في الفطن الإنسانية، حين يعرف الخيوط العامة التي تمثّل الذات البشرية، فيتمثلها في صورة عناصر مزدوجة كالعصاة ذات الروحانيين هناك الحب والكرم، والمادية والروحانية، والحيوانية والملائكية. إذن، فتصور حالة الذات الإنسانية عند محمد قطب يمكن تعجيله كينولوج يتأرجح عبر مقياس واسع، طرفاه قطبان مردوجان وهي الأعلى متضادان، يمثل أحدهما مجموع صفات معينة، بينما يمثل الطرف الآخر المقابل ضد هذه الصفات

إذن، والثانية أوشكت - أوريما أصبحت بالمعنى - أن تكون من فسطحات التي لا تفصل التساؤل عن الطسعة البشرية الثالثة أي ما وكديبه الإنسان، إن صبح التعبير من ميل طبيعي ومعركة سابقة للتجربة Apriori بالإضافة إلى ما يجمعه العقل من معرفة من خلال التجربة Aposteriori. لا أن الأمر لا يقع عند هذا المستوى فكما أسلفنا من قبل، فإن فهم أية ظاهرة فكرية أو تصورية لا يتأتى إلا من خلال البحث والتقصي عن الإطار العام الذي تنقله وتتجرك من خلاله، بمعنى الهيكل المعرفي الذي يؤسس الرؤية التي تمحضت عنها تلك الظاهرة.

إذن ما الإطار أو التصور الذي تعبر عنه الثانية؟ وما دلالاته؟ وما التصور الذي يؤدي إليه - برعى أو بغير رعى - وكيف ظهر ذلك في فكر للبيري؟

إذا حاولنا أن نجد مرادفاً دلاليّاً، لا منطقياً، لثلاثته، فسيكون - في رأيي الشخصي - «أكثر اللائذيات بداهة»، وهو ما سيظهر فيما سيأتي. أما إذا أردنا أن نضع بريقاً إجرائياً أكثر تبسيطاً عند هذه المرحلة، فسيكون أهم انعكاسات أو دلالات ما يمكن تسميته «تاريخ المعاونة الإنسانية» وتقصيد بكلمة للمعونة تلك اخلالة الإنسانية المستمرة (الدائمة) لتجول العنصر الطبيعي في الكيان البشري، والتوصل إلى حقيقة لأشياء والكون المحيط، أي حلقة الثورة الدائمة على المنظومة أو الشبكة المعرفية القائمة، وعلى المركز الإنساني في الكون، والعمل على تحسين ذلك المركز وتطويره المحبوه إذن هي المروع الدائم إلى الأكمّل والأكبر والأكثر عمقاً، ولنفترض صمناً أنه الأقرب إلى الجمعية والتكامل من ثم فهي، أي تلك

الحالة التي تتجسد في المعادلة، المسح والمحرك الأول بلعديته التلويحيه والعامل الرئيسي في تكوين الأندروحة ولأندروحة المصادره لكن، ماذا يعنى التزوع إلى الأكمل والأكبر والأكثر شمولاً وتجاوراً؟ وما محركُ ذلك وللمؤثر فيه؟ أو بمعنى آخر ما الذي يعبر عنه ذلك؟ وما الذي يُفصح عنه ذلك الحالة المستمرة من العمل من أجل تجاوز المفعول؟

التزوع إلى الأكمل والأشمل هو - «معرفي» أو «مفهمي» - التزوع نحو الميل، وليس الرغبة فالرغبة تصل إلى دروتها وتلاشي لحظة تحققها، بينما ميل تيار مستمر لا ينتهي عند لحظة التجاور الروح إلى الأكمل هو ميل دائم ومتردد لتجاور الطرف المقابل أو الوضع الإنساني في بُعد مكاني ما ونقطة محددة (مرة) من الزمن ولكن، ماذا ذلك الطرف أو الوضع - وإن شئت الشأن - الذي يولد تجاوره؟ وما طابعه إستاتيكي أم ديناميكي؟

الوضع الإنساني الذي لا يكتل الإنسان من محاولة تجاوره هو الوضع الطبيعي بمعنى آخر هو القسم المشترك بين الإنسان وبين «الحيطة به» ولا مرد أن تستخدم كلمتي «العالم» أو «الكون»، فهما مفهومان قرا دلالات متشابهة يصعب احتراسها في معنى أو خاصية معينة الإنسان، إحدى هي ثورة دائمة على حالته الأنطولوجية وهي خصائصه الطبيعية التي تربطه بما يحيط به، وتذكروا بأنعراسه في هذا «العالم» أو هذه «المنظومة الطبيعية»

الثورة إذن على عالم الموضوع، العالم «للعالم لكل ما هو ذاتي» وإن كان هذا يشير سؤالاً آخر عن ماهية الذات. وهو ليس موضوع البحث هنا، فالموضوع مشعّب، وهي حالة ديناميكية مستمرة متصلة لا تنقطع في التيار الزمني اللانهائي بمعنى أنها لا تحدث كقطرات متتالية، وإنما هي حالة دائمة ديناميكية من الثورة التي تتجلى باستمرار في المحيط الزمني المتصل، ولا تتوقف أبداً لكن السؤال الذي يمرض نفسه هو: ماذا كانت الثورة دائمة ضد ما هو «طبيعي»؟ والإجابة عن هذا في صميم بنية الكيان البشري بصفة خاصة. فإحدى الملاحظات الإنسانية الأساسية، التي طرد شعلت العقلية الفلسفية يبحثها ومحاولات سوير غورها، هي القدرة على

التحليل - التي يمكن تعريفها بأنها غش لا هو قائم و«موجود» في عالم الموضوع
كما أن الإنسان يستطيع تصنيع وتركيب *synthesis* المعلومة من خلال المعرفة الفعلية
والفعلية، اللتين تتصلبان أيضاً بأنهما معرفة عن، أو تمثيل أو استنتاج من، ظاهرة
موصوفة ما ومن ثم؟ فهما - على اختلافهما - شكل آخر من التجريد إذن،
فالإنسان بطبيعته كائن متعوق على غيره من الكائنات، من خلال ملكة «تجريدية»
في الأصل بمعنى آخر: تغير الإنسان عما حوله يبع من قدره في أصلها
«الظاهرة» تجريدية مسجلة للعلاقات المبعثرة في عالم الطبيعة، وقادة على إنتاج
علامات جديده إذن؟ والثانية ترتبط جلياً بلعبر (ولا علاقة هنا بين العجز أو
التجريد بما سبق ذكره من التجريد وأهميته).

ولكن يبقى السؤال الآخر: ما الذي يعبر عنه ذلك النزوح أو الميل إلى التجاوز؟
إنه يعبر عن السيطرة. وفي حقيقة الأمر يمكن القول: إن التحليل التاريخي
البشريه فيها ما هي إلا ماريح لتطور وشكل فكرة السيطرة. فالإنسان دائماً وراء
السيطرة على كل ما هو طبيعي من هنا يمكن أن نستشف العلاقة بين التجريد
والسيطرة، فكل منهما يرتبط جلياً بليل إلى التجاوز ومن ثم؟ بالثنائية، باعتبار
أن كلا من التجريد والسيطرة والتجاوز يصر في دائماً ماضية ما قبل تجاوزها أو
بمعنى آخر: هي علاقة ثنائية الطابع وانطلاقاً من المقولة السابقة يمكن أن نشرع في
تبين كيفية ارتباط الثنائية بالحدادة

يمكن أن نقرن الحدادة، كما سبق وأن أشرنا بصفة عامة، بظهور كتاب بيوتن
للبلدي *Principia* فالحدادة لم تكن إلا محطة من التحليل التاريخي، وصفت فيها
حالة الثورة الدائمة الإنسانية إلى دورتها ومن ثم؟ فهي تحول منتهى لمحاولة
الإنسان إلى منتهى التجريد التام والبحث في العالم الموضوعي عن الحقيقة،
وبذلك بدأت الطفرات العلمية المتسارعة، والتي خلقت قاضيه معرفية ثنائية تفتري
دائماً وجود مقياس ثابت لورن القيمة معرفية لأية أطروحة عممية من ها جاء
ارتباط الثنائية بالحدادة. والثانية ما هي إلا انعكاس للتجريد الذي يعبر عن النزعة
الكامنة الدائمة نحو السيطرة والسيادة والحدادة هي تعاضد قيمة المعرفة العلمية التي

هي التمثيل لأصابع لثرائكم المحاولات الإنسانية لتحصيق السبورة هكذا تصفع لنا العلاقة بين المحطة والثباتية ولكن يبقى أن يبحث عن رؤية المسيري وكيف تأثرت بها، وما الإشكال الكامن في هذه الرؤية

لنحاول الآن أن نطبق لإطار السابق، لرى كيف تأثر المسيري به، أو بمعنى آخر كيف ظهر ذلك في فكر المسيري ففي كتاباته عن العلمانية نجد أن محور رؤيته لظاهرة العلمانية يسى على ثنائيتها وانقسامها إلى طورتين متقابلتين كما سبق. هما «العلمانية الجبروتية» و«العلمانية الشاملة» أما عن العلمانية الجبروتية فهي تنشأ بفهم الشائع عن العلمانية، أي فصل الدين عن الدولة وهي ذلك يقول «العلمانية الجبروتية» هي رؤية جبروتية لدواقع (برجماتية إجرائية) لا تتعامل مع أبعاد الكلية والنهاية (المعرفية)، ومن ثم فهي لا تتسم بالشمول وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة» ومثل هذه الرؤية الجبروتية تكرم الصمت بشأن بحالات الأخرى من «حيث» كما أنها لا تتذكر بالضرورة وجود مطلقات وكتابات أخلاقية وإنسانية، وربما دينية، أو وجود ما يات وبعيداً. ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية كما أنها رؤية محدودة للإنسان، فهي قد تراه إنساناً طبيعياً مادياً في بعض جوانب من حياته (وضع الحياة العامة) وحسب، ولكنها تترك الصمت فيما يتعلق بالحوادث الأخرى من حياته، وفيما ينصل بشأنه الوجود الإنساني ومقدرة الإنسان على التجاور ولذا فهي لا تسقط في الواحدية الطبيعية/ المادية، بل تتروك للإنسان حيوة لأخلاقي والروحي يتحرك فيه (إن شاء).

أما العلمانية الشاملة فهي «رؤية شاملة للعالم، ذات بُعد معرفي (كُلّي ونهائي)، تحاول بكل صرامة تحييد علاقة الدين والمطلقات والمثاليات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار الترجيعية الكامنة والواسطية المادية، التي يرى أن مركز الكون كامن فيه، غير معارق أو متجاوز له (فالعلمانية الشاملة هي وحدة الوجود بلاديه) وأن العالم بأسره مكونٌ أصلاً من مادة واحدة، يسب لها أية قداسة ولا تحوى أبه أسراراً، وهي حالة حركة دائمة لا عايه بها ولا هدف وهي لا تكثر بالخصوصيات أو التفرّد، أو المطلقات أو الثوابت فهي رؤية

وحده طبيعة مادية. وتتعرض عن هذه الرؤية منظومات معنوية (الخواص والواقع المادى عما مصدر المعرفة، فالعالم المدرك لخواصاً يجرى لحده ما يكفى لتفسيره والتمثيل معه)، كما تتعرض عنها رؤية أخلاقية (المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للأخلاق)، وأخرى تاريخية (التاريخ يشيع مصدرها واحداً، وإن اتبع مسارات محتله فإنه سيؤدى فى نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية) وهي رؤية للإنسان (الإنسان كجسم لا يتجرأ من الطبيعة/ المادة، ليست له حدود مستقلة تفصله عنها، ومن ثم هو ظاهرة بسيطة أحده السعد، وهو كائن ليس له وعى مستقل، غير قادر على التجاوز والاحتياط الأخلاقى المجرى) ولما يمكن القول بأن العلمانية الشاملة تعبير عن الرعة الحولية الجبيرة كل هذا يوصى أن كل لأمر فى نهاية الأمر ومن التحصيل الأخير، تاريخانية رمية نسبية، لا قداسة لها. مجرد مادة استعمالية^{١٩}

وهذا ملاحظ تردد الثنائية فى التعريمين للعالم، أو واقع الإنسان، ينقسم إلى قسمين هيريقاوميتايرفا، هادى طبيعى وروحانى كما أن هذه المناطق الفكرية معدلة لا تشايدك، فأصل العالم هو الثنائية ومن ثم رى عهد الوهاب المسمى أن إنشائية العلمانية الشاملة هي معدولتها الدؤوبه إزالة القولق بين هاتين المنطقتين، ومن ثم احتزال العالم إلى بعد واحد وجرر منفصلة

وهكذا يتبدى أن تصور المسمى لإنشائية العلمانية الشاملة يكس من أنها تجعل من العالم بعداً واحداً متشككاً، ولا تفصل بين الروح والمادة، ولا الميريقا واميتايرفا، ومن ثم يلحق الإنسان تمام فى المادية الواحدة، وتُحل القيم بالوضوح محل القيم الإنسانية، وعلى هذا يرى المسمى أن الدولة أعلت جرت يكون فيها لإطار العام للحياة عامة حاليًا من القيمة، بينما تظن الحياة الفردية محكومة بالقيم الدينية والروى الهيومانية

ثم يتطرق للمسمى إلى أمثلة عدة، فتارة يضرب مثلاً بالسيف الأمريكية، وكيف أنها تمثل ذلك النموذج الواحدى الطبيعى فيذكر أن البطل البرحمانى لا يثنى بأيه مرجعيات أخلاقية (سوى القوة والعنف والسرعة)، يقع فى حب فتاة جملة هي البطلة (ولعل كلمة «حب» هنا كسبه متحلله فلبلاً، فهو عن الواقع فيشبهها» وحسب، وعلى استعلاذ أن «يتعاش» معها)، وتظهر بعض الصعوبات التى

يتجاوزها البطل النازي، ويمرر به يشتبه ويضمن في الإشباع القسري، وهكذا يتحول العالم إلى صورة ذات بُعد واحد، بلا مينا فريدة أو مجالٍ للحقيقة الطبيعية للإنسان

نقطة أخرى يستشهد بها توضيحاً برؤية المسيري، وهي رؤيته لإشكالية عدم الاجتماع العربي في هذا السياق يمكن تلخيص رؤيته المسيري في نقطتين أساسيتين مرتبطتين أولاً بما نأكده على إختراق علم الاجتماع العربي في تطوير نموذج شامل لتفسير الظاهرة، بسبب أنه يستند في مرجعيته إلى العممانية الشاملة، ومن ثم يُجده محاداً مطلقاً فإن كل هذه العناصر ساهمت ولا شك في أن يُحذف علم الاجتماع العربي في أن تطور نموذجاً شاملاً ومركباً علمانيه. ولكن أهم العناصر التي ساهمت في ذلك لإخفاء هو أن مرجعه علم الاجتماع العربي والعلوم العربية الإنسانية ومنظفاتها هي العممانية الشاملة، فعلى سبيل المثال ترى هذه العلوم أنه يجب الفصل الواقع (الحياة الدنيا) عن كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، حتى تصبح العلوم محبذة، خالية من القيمة (الإنجيلية + فاليو فري value-free) والخطاب التحليلي المساند في العلوم الإنسانية للعربية خطاب ملأى سيعطى عليه فكرة وحدة (أي واحدة) العلوم، ومن ثم فقد انجلبت العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية بحور النماذج الكمية والنماذج المادية، لتركز الاهتمام على تلك الظواهر التي تُوجد داخل هذا النطاق وحسب. ومن هذا المنظور تم تقويض مفهوم إنسانية الإنسان، إلى أن اختتم مع سيادة الواحدية المادية الموضوعية. ثم انتهى بأن يثبت هذه العلوم مبادئها العممانية الشاملة، من إيمان بحتمية التقدم، وبأن العقل، المادي لا نهائي قادر على تسجيل كل شيء. أصبح لكل هذا أصبح علم الاجتماع العربي بعينه جرحاً من المنظومة العلمانية الكلية الشاملة، لا يوجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر. يبدأ يدرك الواقع كأجزاء متناثرة، وخصوصاً أن مصطلح «عمانية» قد عُرِف وتكلس قبل ظهور كثير من الظواهر العلمانية الأساسية»

أما عن النقطة الثانية، وهي شللية الارتباط بالأولى، فهي عدم إدراك العالم الغربي لسودج التكلس و«الثنائيات المختلصة» «علم الاجتماع العربي قد تعددت

مفولاته الإدراكية والتعلمية قبل أن تم عملية السلام (بالإنجليزية كوهنر جانص convergence) بين الرأسمالية والاشتراكية، وقبل أن تظهر الموحدة الكاملة وراء كثير من الظواهر. ولذا كان علم الاجتماع العربي يتصور أن الثنائيات التي ظهرت في داخل المنظومة العلمانية الغربية ثنائيات حقيقية ذات مقدرة تفسيرية عالية فكان يرصد الواقع من خلال نموذج الإنسانية مقابل الطبيعة، ونموذج الرأسمالية مقابل الاشتراكية وهكذا، دون إدراك لموحدة النهائية الكاملة حيث بين هذه الثنائيات، ودون إدراك أنها ثنائيات وأهمية في طريقها إلى الزوال بفعل عوامل التنمية التاريخية وآليات التلاقح.

إذن، فالإشكالية الأساسية بعدم الاجتماع العربي تكمن في عدم إدراكه لنموذج شامل يفسر الظاهرة. وهنا ملاحظ ما سبق ذكره في بحث المسيري للسر من النموذج، وتجه لتعريف الظاهرة إلى أعماق متشردمة، وحلوه من الأسباب وراء ثنائيات واقع لا تعبر عن خبيطة الكاملة وراءها جميعاً. لكن يظل الإشكال الأساسي للعلمانية كامناً في الوحدة الطبيعية التي تُشردم الظواهر المختلفة، ولا تتجاوز الخير المادي الطبيعي.

نحو مقاربة تنمائية لتطور المسيري

الآن، وقد تحدثنا عن تصورنا للثنائية جذورها وعلاقتها بالحدائق العربية، كما تحدثنا أيضاً عن بعض أمثلتها، التي يرى أنها كافية في هذا المقام الموجز لرسم صورة واضحة عن المنظور العام للمسيري وتحليله لظاهرة العلمانية الكلية والجزئية، بعبارة أن تربط بين الأمرين، ويرى الإشكال الذي تولده «الثنائية» لتأسيس كرو حديثاً في هذا الإطار على محاولة الإجابة عن سؤالين هامين، أولهما: حول الرصف أو الإطار الذي تم تحديده وبنيته عن الثنائية، بمسألة أم يؤصل للمقاربة الثنائية الطابع التي تعمل بها المسيري مع ظاهرة العدمية؟ وثانيهما: ما الإشكال الناجم عن هذا التصور؟

والإجابة عن السؤال الأول هي تحقيق الأمر تحتاج إلى مساحة كبيرة، فكنا
 مستحاول أن نوجز بقدر المستطاع القضية - في نظري الشخصي - قضية تصويرية
 في الأساس إذ أننا إذا تتبعنا رؤية عبد الوهاب المسيري في لأمثلة التي وردت
 في موسوعة العلمانية، أو حتى في تحليله للمودج الأمريكي البرجماتي في كتابه
 «أبواب القردوس الأرضي» فسرى بوضوح ثنائية الميتافيزيقا ونميريقا مؤصلة، بل
 مرسخة، في رؤيته. فمأخذ المسيري الأساسي على العلمانية الشاذة هو
 «الوحدانية العدمية» إما التمرکز حول الذات الذي يؤدي إلى البرجماتية القائمة
 ونعكسك لإسناد، وربما التمرکز حول الموضوع الذي يؤدي بدوره إلى
 «حوسلة»^(١) لإنسان ونهشش المعنى الإنساني. أما حقيقة الأمر فهي أن تصور
 انقسام بين الفيزيقا والميتافيزيقا جزء لا يتجزأ عما طرحناه فالرغبة في
 «السيطرة» التي هي وصف الحال الإنسانية الدائمة والحركة بدورها لسجلية
 التاريخية، يجب أن تفرق بين مبادئ الفيزيقا والميتافيزيقا، أو بمعنى آخر يجب أن
 نمهد إلى تجريد الحقيقة فتحوّلها إلى مثل مجردة. فمن أجل أن يتحقق فعل
 السيطرة يجب أن نكون هناك ذات مسيطرة مسيطرة، وموضوع مسيطر عليه
 ومن ثمّ: تتحول الحقيقة الكامنة إلى مثال مجرد Abstract Form يتطلع إليه
 الإنسان ويعمل جاهداً للوصول إليه، فيقسم العالم إلى فيزيقا وميتافيزيقا
 منجورة. عنى أن الأمر لا يقف عند هذا الحد. فعندما يتحول المثال إلى
 ميتافيزيقا، ويحول العالم إلى شئ حادثة بين الذات والموضوع - تبرر، ثم تأخذ
 هي المعاني، إشكالية الطرف أو الشخص الثالث العشر Third person ففي
 حالة الثنائية تتركز المحاولة اليشرد في سر نقاب العلاقة الثنائية بين الذات
 والموضوع، ومن ثمّ فهي تقمص دور الشخص الثالث المراقب للعلاقة بين الذات
 والموضوع، وتأخذ في النقيب عن الحقيقة في هذه العلاقة المفترضة. لكن
 الإشكال الذي سيبرز لا محالة هو أن الحقيقة ستحتل تماماً في مفهوم
 موضوعي. فالذات تتحول - بوجود الفرد الثالث - إلى موضوع، والرؤية الذاتية
 تستبعد باعتبارها عامراً سبباً مشيناً. ومن ثمّ تنهى الحال به - كما سبق وأن

(١) تحويل الإنسان إلى مجرد وسيلة

أوضحنا - إلى منظورين إما التماس الحقيقة في الموضوع فقط، فنذهب في ذلك
مذهب التجريبيين. وإما أن نرى الحقيقة في المثال الموضوعي السابق للنزوحه
والكامن في الوعي

وفي حجة الأمر لا تقتصر عملية التثنية والتحول إلى الموضوعية على هذا الخلق
المفرغة من محاولة تجاوز التثنية والتنقيب عن أصول المعرفة الموضوعية، فللتكفة
أعمق. فتلك الرؤية الموضوعية عندما تحول العالم إلى فطين معصليين، عبر التثنية،
تؤدي لا محالة إلى بناء رؤية حتمية عن الكون. فبينما تؤدي الموضوعية الحسية
Sensationalism إلى حتمية ميكانيكية تهريبية، تؤدي العقلانية إلى حتمية عقلانية
Rational Determinism. إذا صح أن يطلق عليها ذلك. وذلك هو جوهر إشكالية
المعرفة العقلانية التثنية. فكما أسلفنا، تقوم المعرفة (الإبسمولوجية) العقلانية الرياضية
على ثنائية الصحيح والخطأ True and False، وهي أساسيات تنطق الصوري
الرياضي الذي يحرك في فلكه معظم، بل كل، المنصورات القائمة بوعي أو بدون
وعي وإشكاليه هذا المبدأ أنه لا يحقق ولا يعمل، لا من خلال مقياس
Proposition يمكن من خلاله قبول أو رفض أطروحة معرفية ما، تأكيداً طرح معرفي
ثوريته بمعنى آخر - أنها تحدد قولاً معينة ثابتة لمفهوم المعرفة

وهكذا نفهم هذه الرؤية عاجزة أمام الكثير من الماهيات التي لا يمكن معرفتها
unknowable باستحلام تعريف كانت لها، بل إنها تحتزن الظواهر كلها إلى ثبات
موضوعي لا علاقة له بدلتها الواقع

ولكن، كيف نفسر إشكالية العلمانية كما طرحها الدكتور المسيري؟

بمعنى آخر - الإشكال الكامن في تحليل ظواهر العلمانية كما قدمه المسيري من
خلال رؤيته؟

من أجل أن نرى ذلك، يجدر بنا لأن أن نتقل إلى محاولة تفسير ما تم رسمه
وعرّيت بالظاهرة العلمانية، لرى مدى قابليتها للتفسير تبعاً لظهوره من رؤية عن
الخصائ والإشكال الفلسفي الكامن وراءها

إن العلمانية كما أسلفنا تمثل في المحيط الرسمى للكانن البشري النقطة المحددة

التي مدأت معها المواجهة الإنسانية للتعجور من أجل السيطرة هي التسارع والتعظيم، لتصل إلى ذروتها في الإيستيمولوجيا العلمية المركزة في الأساس والمضمون على ثنائية الصحيح والخطأ true and untrue فكما أوضحنا فيما تقدم يؤدي هذا المصامم الثاني إلى إشكال الطرف الثالث، بمعنى أن ثنائية الدات والموضوع تحتم وجود طرف ثالث له خاصية عدم الانحياز، كما أن له (مطلقة) قبول تلك المقولة أو رفض الأخرى معرفياً بناءً لمقياسه المتجاور، ومن ثمَّ تكون العلاقة بين الدات والموضوع إلى هيكل موضوعي جديد، وتستحيل الرقبة أو المنظور. لأنها طيحت الأساس كإداة إستيمولوجية، إلى حتمية موضوعية، أي ما كان تشكلها. وبأن الحقيقة تكمن في الموضوع، وبأن الحقيقة الموضوعية حقيقة مسببة ظرفية تبعاً، أليته بعدم المعاصرة، فإن مفاهيم كالدين والأخلاق تأخذ أشكالاً تتفق وتلك الميتافيزيقيات فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أن توماس هوبز في الجزء الأول من كتابه الشهير اللتين Leviathan (الذي يعد من أهم الكتب التي أضلت لفلسفة التحليلية والسياسية المعاصرة) الذي تحدث فيه عن الإنسان ككائن في سياق حديثه عن نتائج وخلاصات «الخطايا»، يقرر أن التصديق، أو الإيمان بمقولة ما، على أساس لا تستند إلى تعريفات سليمة - التي هي بالنسبة به تكتسب مشروعية من داخل الموضوع، كما يوضح في جزء مضمون من الكتاب - هي الأصل لإيمان وتصديق بالشخص الناقل على هذا، فلا اختلاف مع مقولة دينية لا يتعارض والإيمان بالذات الإلهية، وإنما هو اختلاف مع مصداقه حامل ذلك الكلام من ما تتضح الإشكالية، فحينما تكمن الحقيقة في الموضوع يؤدي هذا إلى التعنت من أجل الوصول إلى نظرية، ومن ثمَّ يفقد معنى كليلته فالبحث الدائم عن إجابات محددة نهائية من خلال ال Theorems - أو «النظرة» كما يطلق عليها لإعريق القلبي - يوجب تعنت الظاهرة أو المقولة من أجل السيطرة عليها ورضائها لقياس الصحيح واللا صحيح؛ إذ أن هذا التعنت يساعد على نظمها في سياق منطقي مبهج، يمحى والطبيعة الحتمية للمنظور وهكذا يتصاخم الإشكال فتحوّل الدين - أو غيره - إلى مقولات موضوعية مصنّعة، تخضع في الأساس لعملية «ارشده» مستمرة، أدى إلى تحويل

المحوهر إلى ميسافيرفا مجاوزة تمثل في عشرات التجليات ، فتمثل في «الأمه»
 أحياناً ، وتمثل في «الجنس» ، أحياناً ، وتمثل في «الرومانطيسية الثورية» أحياناً
 أخرى . وهذا ما يمكن أن يفسر ظاهرة العلمنة الشاملة أو الراجع في «العردوس
 الأمريكى الامتهلاكى» من ثم ؛ فهي تعاطف ، أو متهى ، الشائيه Apotheosis
 of duality والعربية العلمية

إن حقيقة الشيء - الشيء ذاته - itself - أبعد من محصلة إمساكيات الروايات
 والمناظير للمحطة المحكة أو بمعنى آخر الشيء كما يرى من لا مكان nowhere
 بل إن الشيء في ذاته هو كما يرى من كل مكان ، كما أبرزه فلسوف الظاهراتيه
 الفرنسي ميرلو بونتي (Merleau-Ponty)^(١) في كتابه ظاهراتية الإدراك
 Phenomenology of perception إنه محصلة التجربة الكلية الذاتية والقوى
 المتكاملة التي تشكل محيط التجربة ، والذي له اتجاهية وقصدية واحدة

الإشكال يبدأ من محاوله طرح إجابته محددة وعطمية ، وتلك هي إشكالية
 الحدائق والاردواجية التي احترلت الحقيقة إلى تجاوز لانهائى ، سقطت بذلك في
 الختعية لمتنافيرعية . إن هذا ليس موضع طرح السدبل ، وإنما هو محاوله لإلغاء
 الضوء على إشكالية هامة معقدة ، لى يكون حلها باستقلام تصور يحل محل ما هو
 قائم ، وإن سيكون من خلال إعادته اكتشاف ما يكتمل في كل لحظة في ديناميكيا
 التجربة وحقل الظاهرة

2.2.2

لا أظن أن هناك منصفاً يمكنه أن يبين الميسرى حقه في كونه يمثل طفرة في
 الفكر العربى بصيغة عامة باعتبار انتمائه الجغرافى والقومى ، والفكر الإسلامى بصيغه
 خاصة بـ عيار تأصيله الفكرى الفلسفى ، كما سبق ، اكتسب تغيره من خلال

() ميرلو بونتي هو أحد أهم رموز نهج الفينومينولوجيا الحديثة ، خاصة فيما يتعلق بمحاولات هذا النهج
 لفهم الشئ لتجاوز الرؤية القطعية للعربية ، والتي يركز في أساس على افتراض تنقية الذات
 والموضوع

محاوَره مَحَاوَرَة إشكالية التحيرُ عَمَبه الحَدُورُ في المَكْرَ العَرَبِيَّ ، ومَحَاوَلته الدَّوْريه
بـه عَوْدَج تَعْمِيرِي شَامِل تَجَاوُر المَسْئُورِي لِأَيْدِيولوجِي في التَحْلِيل . وبَقَصْد
بِالْأَيْدِيولوجِي مَـا مَبْق طَرَحَه مَن تَكُونَه نَصْرُوراً حَمَمِيّاً لِلْأَنْسَاق السِّيَاسِيَه
وَالاِقْتِصَادِيَه ، وَلَا يَقْصِد الطَّبِيعَه الْأَيْدِيولوجِيَه لِلْإِنْسَان

فَعَرِيف يَخْتَص بِإشكالية التحيرُ حُلُول المَسِيرِي ، قَلْبَر جَهَنَمَه ، المَخْرُوج مَن دَائِرَة
التَحِيرُ التَّخْفِيفَة عَاصِمَة عَمَد كَل مَـا هُوَ «عَرَبِي» ، مَحَلَّاف مَـا هُوَ شَائِع في المَخْطَاب
الإِسْلَامِي لِلعَاصِر ، مَحَاوَلَة أَن يَمَالِج الظَّاهِرَة مَن خِلَال الإِطَار والسَّائِق الحَضَارِي
الَّتِي ظَهَرَتْ فِيه ، مَسْتَعْباً في دَنْت بِـا يَطْوُرُه مَن مَعْمُولَات مَعْرِفِيَه وَتَمَاجِج تَعْمِيرِيَه
مُسْتَعْمَدَه مَن ذَات الإِطَار ، وَالْمَاكِسَة حَتْمًا لِرُؤْيَتِه لَه . وَهَكَذَا ، حُلُول أَن يَتَجَسَّب ،
فَدَرُ جَهَنَمَه أَيْضًا ، إِنْخِصَاع تَمَاجِج فِكْرِيَه لِأَعْمَر تَعْمِيرِيَه مَعَايِرَة لِنَتْلِك الَّتِي ظَهَرَتْ فِيهَا ،
حَتَّى لَا يَتَنَهَى إِلَى مَقْرُولَات مَسْطَحَه مُشْرَدَعَه ، كَنَتْلِك التَّشَانَعَة فِي المَخْطَاب العَرَبِي
وَالإِسْلَامِي بِصَعْبَه عَامَة

وَأَمَّا عَن الإِشْكَال لِصَخْص بِالْعَوْدَج التَّعْمِيرِي ، فَقَدْ قَطَعَ المَسِيرِي فِيهِ شَوْطًا
كَبِيرًا فَكَمَا أَسْلَعَتْ مَن قَبْل ، يَمْعَد المَسِيرِي دَائِمًا إِلَى تَحْلِيل الظَّوَاهِر وَرُدُّهَا إِلَى
تَمُودِج تَعْمِيرِي كَامَن ، فَادْرُ عَلِي بِبِرَاز الإِشْكَالِيَه رَمَع بِجَنَّتْهَا بِمَعْنَى أُخَر يَمْعَد
المَسِيرِي دَائِمًا إِلَى اسْتِخْرَاج مَقْوَلَات مَعْرِفِيَه عَامَة لِنَاء عَوْدَج تَعْمِيرِي مَوْحَد
وَشَامِل لَعَمَم الظَّاهِرَة المَأْخُودَة فِي الِاعْتِبَار ، مِمَّا يَمْعَد تَجَلُّورًا لِإشكالية المَخْطَاب المُوَدَّجِج
الرَّاسِخَة فِي المَخْطَاب العَرَبِيَّ الإِسْلَامِي لِلعَاصِر

نَكْرِي يَمْعِي السُّؤَال قَائِمٌ حَوْر إشكالية المَعْدَاثَة ، وَالَّتِي تُثَلِّ فِي نَظَرِي المَقْبَعَة
الْكُؤُود وَالْفَحْوَة العَظَمِي الَّتِي يَرَا جَه المَخْطَاب المَكْرِي ، بِاخْتِلَاف تَأْصِيلَاتِه أَوْ مَنَابِعَه
التَّضَامِيَه وَالْعَرَمِيَه

إِنَّمَا ، كَمَا أَوْصَفَ فِي المَحْر - الأَخِير - مَقَالَتَا هَذَا ، نَقَبَ أَمَامَ إِشْكَالِيَه مَعْقَدَه
يَصْعَب تَجَاوُرُهَا ، هِيَ إِشْكَالِيَه الحَمَمِيَه اِخْتِلَافِيَه ، الَّتِي تُثَمِّنَة فِي السَّائِقَة وَالتَّحْرِيد
وَالِإِفْرِيْق . وَلَعَلَّ النِّعْض سَبِيرِي مَدَافِعًا بِدَعْوَى أَن فِي هَذَ خَطْفًا لِلْأَوْرَاق ، وَأَنَّهَُا
مَحَاوَلَة لَوْضِع الكُلِّ فِي سِنَة وَاحِدَة . وَلَكِنَّمَا - كَمَا أَوْصَفَ أَيْضًا مَن قَبْل - مُشْرَكَ

في هذه الإشكالية مع الكلّ الإنساني، لكننا نحتاج إلى يد من أطروحات إسلامية لها مقدر كبير، في نظري، هي تجاوز تلك الهوة، ومحاولة الرجوع إلى الظاهرة في صورها الأولى الأساسية

إن إشكال الخطب الإسلام من المعاصر هي «العقيدة» الساذجة، والنظير المسطح، والمحاولة الدؤوبة للنفخ وإثبات الشمولية والإحاطة، مع أن هذه ليست هي القضية. وإن كانت؛ فإنها رأس الهرم لا قاعدته. إن نناطح بأي خيوط يدعي لنعنه الشرعية هو أن يُعيد مسألة الحقيقة الأساسية للعلاقات الأنطولوجية في الكون، وأن يعيد النظر إلى مسألة الظاهرة نفسها بعيداً عن أية تجبرات أو تصورات موضوعية مسبقة. تلك هي بداية الطريق



نقد النموذج المادي، الفيزي، المعادي للتاريخ

أحمد ثابت*

للمعاصر مع الواقع هدف مركزي، هو تفسيره بعرض إدراكه، وليس فقط الاقتراب من هذا الواقع وعجلياته، وتحولاته، وصيرورته العملية، ولكن أيضاً بفرض أن يستحضر الوجدان والعقل في هذا التفسير ويكتب هذا الحضور فعليته عندما يريد الإنسان عموماً، والمتفح خصوصاً، أن يغير ويطور من هذا الواقع

والواقع هو الفضاء الاجتماعي بتركيبته وتعيداته هو الـشيء الدنيا ولكنه الدنيا لا على أنها طسعة جامدة مُصنّعة، بل باعتبارها ميدان تفاعل الوجدان والعمل بمختلف مصادر التكوين لهما ثقافة، دين، مراث، نمط تفكير، رؤى للعالم وللذات، هي ميدان تفاعل الوجدان والعقل مع الطبيعة بما ينعج تركيباً إنسانياً بسعات معينة وعلاقات محددة وخطورة دور المفاعل الاجتماعي، الذي قد يكون الإنسان يكيونته اشتداً المتراصة، وقد يكون لحركات الاجتماعيه، وقد يكون التشكيل الحضاري وعماذ البشر الصاع - خطورة هذا الدور في السعي إلى التغيير والبحث عن الحرية والسعادة والوقرة، بكلمات (الآن تورين) السوسيولوجي الفرنسي المبدع، تكمن في أن العمل إذا وضع على نفسه حدوداً في التفكير والانطلاق، أو إذا تصور أن هناك نماذج محددة مرتبة في الواقع مسنجة من الآخر - أي من حضارة أخرى - فمعنى ذلك أن الآخر، أو الآخرين، هم

* أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

الذين يصنعون أسراراً مبهمة مثل التغيير، وطريقاً خطياً Linear يسمى السير فيه، وحيث تهيج الحصار الأخرى الأدهان وقد يصل الأمر إلى أن جاس أو آلية الاستعمار/ الاستغلال أو التصرف الإمبريالي القائم على الهيمنة هي التي تشكل الروح عند التاريخي والنفس - وإن لم تخلقه - في جعل صاحبه يحصر نفسه داخل حدود معينة لا يرى ما يحلها أو خارجها، ويتصور، إذن، أن طرائق التفكير والمدرسة بشأن التعبير هي تلك المرسومة مسبقاً داخل حدود غودج الآخر

ولعل خطورة هذا النوع من التفكير أنه لا يتنبه إلى مكان تحيز الآخر في منظومة بقرضها، ولا يرى فيها من يستوعبها دون نقد. هنا يكون من المهم للمناهج أن يشط العقل كي يكتشف منطق ودينامية التحيز حتى لا يقع أسيراً منه، وحتى يدرك أنه مستعرق وجدائياً ونقسياً وثقافياً في منظومة قيم وسنوك، قد لا تعبر بالضرورة عن هويته وخصوصيته كإنسان، أو هذا التكوين الاجتماعي، أو هذا التشكيل الحصارى وعلى الرغم من أن هذه القضية بالغة الأهمية لدى العديد منا، لكن الأهم من ذلك هو أن يدعو لشفف المانع أمه وملاءه من الجماعة المثقفة إلى اكتشاف المنطق الكامن والجدل الداخلي في المنظومة الحصارية العربية، وما فيها من إبداعات علمية وثقافية وفكرية، التي هي - بلا شك - فاعلة جداً في الترخيع الحديث، بحيث غيرت المسارات المجتمعية من التحيز إلى التقدم السريع المدلل. لكن يسعى الانتعاش إلى أن مثل هذه المنظومة الحصارية العربية تنطوى على تحرير إنشائي تفكير معينة، سلوكيات معينة، لرؤى للذات وللآخر محددة ويا حصار وكلمات محددة. يعلق العقل عند حدود تفكير وموضوعات معينة، قد لا تذكر الآخر الحصارى العربى الإسلامى، الصينى، الهندى، الأفريقى إلخ، لكنها تنمى عليه وحده أنه سبق مغنى غير قادر على التكيف، دائرى، سيطر هكذا دائرى، إلى أن يمسوعب ويهضم ويمثل المبروج الحصارى امدى الاستهلاكى الغربى بتحريراته

وعيد الوهاب المسيرى - ذلك للفكر العربى لبدع، صاحب العقيدة العقلية المتميز - هو من المثقفين العرب القلائل الذين وظفوا أنفسهم لاكتشاف القوانين التاريخية

والاجتماعية لعبيرورة العلاقة بين النظام والماديين، وذلك عبر جهد طويل وشاق أخذ منه حصارة فكره وأحصاب عقله وهو مشغوب بهضوى راديكالي، يحاول أن يكتشف ما آلت إليه حال النموذج المعرفي العربي الملائقي والسائد من تحول المؤسسة مؤسسة السوق، ومؤسسة الاستهلاك، ومؤسسة البحوث، التي وجهت تفكير الفرد العربي سحر الشيء المادي، ووضعت حدوداً صماء على أفق عقله هذا عن أحشاء الهباء الحضاري العربي، وخصوصاً النموذج الاستهلاكي الأمريكي أما عن علاقة هذا البناء بعصره من الحضارات، وبالأخص العربية الإسلامية، فليسرى يحاول إبراز منظومة ومفاهيم التحير وتلقاها

وعبد الوهاب المسيري لا يحرص على تكوين مشروع سياسي أو أيديولوجي بعرض التيشير به وجمع الميزتين والأصوار من حوله، ثم لسطق بمشروعه عن نفسه، يسكن فيه ويسكنه مشروعه بل إنه يبحث عن أدوات تحليل وفهم نقديين يتسلح بها كل من يستهدي الإدراك الصحيح للذات وللآخر، ويدعو إلى رؤية جديدة للواقع العربي بركييته، ترفع به عن الهوى، الاختزال والنقل المجرى عن صورة الآخر عن المجتمع العربي وحضارته، وهذا ما يمكن أن يثرى الفكر العربي الحقيقي ولا برؤيه جديدة وحسب، وإنما أيضاً بمهجع جديد إذ أن القارئ مسبحته أن يستخلص بعض القواعد، التي سيمكنه عن طريقها اكتشاف مواطن التحير في مناهج وأدوات وقيم ثم يتم سلولها^(١) كما قال هو نفسه في دراسته عن «فقه التحير»

ولا تتأسس المادج المعرفية البديية عند المسيري بالضرورة على أنقاض المادح السائلة، ولكنها في المقام الأول ومائل أكثر مركزياً لفراسة سبجشمحات العربية الإسلامية والتحير في المعرفة ورؤية الذات والعالم ليس شيئاً مكروهاً على إطلاقه، إذ أنه يصنف على دراسة وفهم الذات مضموناً معاهيمياً ومهاجياً خالصاً، لكنه ليس

(١) د عبد الوهاب المسيري (محرر)، إشكالية التحير رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، الخدمة فقه الصير، سلسلة الفهجة الإسلامية (٩)، المعهد العالي لفكر الإسلام، بيروت، فريجيب، الولايات المتحدة، ١٩٩٨، ط٣، ص٦٦

معلقاً على نفسه، وليس مختصراً عند العالم. وذلك يعكس التحيز الكامن في النموذج المعرفي المسيطر في حصاره المعرفي، والثقافة الأمريكية على وجه الخصوص. فتأسس نماذج معرفية جديدة مستغياً إثره النماذج السابقة، ويوسع حدودها، ويمتدح بها، بحيث تتحول من نماذج غريبة تستند إلى معطيات المجتمع العربي الحديث، إلى نماذج عادية إنسانية تستند إلى معرفة وثيقة مركبة بكل التشكيلات الحضارية، ويكل خصوصياتها وتميزاتها ونسباتها، ونحاول أن نصل إلى أعلى درجات التجريد وأدق درجات التصنيف^(١).

وإذا كان ما شاعره في الواقع من علاقات وحركات ذات بُعد تقاليدي فهو يعبر عن نموذج معرفي وعي رادي معرفي. والنموذج هو صورة عقلية مجردة ونقط بصوري وتثمين رمزي للحقيقة، وهو نتاج لعملية مجردة (تفكيك وتركيب)، حيث يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع، فيستبعد بعضها ويقي بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ووظيفتها، بل وأحياناً بضخها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يصور أنه العلاقات الجوهرية في الواقع. وتتفاوت درجات الاختزال، ويمكن للنموذج أن يكون اقتصادياً مادياً، ومن ثم يستبعد من حساباته العناصر غير الاقتصادية المعينة. ويمكن أن يكون نموذجاً حضارياً، يعنى أنه يسعى للتوصل إلى مجموعة العلاقات التي تشكل حضارة ما، ويعكس صورة ذهنية لتجرباتها الحضارية.

لكل نموذج بصوري خلفيته المعرفية، إذ تكمن خلف كل نموذج (أو خلف حسيات الإيمان والاستبعاد، والتركيب والتصميم) معايير داخلية، تكون من معتقدات ومروحي ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جاذبه الكامة وأسمه المميز، وترويه بعمقه الخفي، وتشكل المعيار الداخلي أيضاً جوهر النموذج، والقهمة الحاكمة التي تحلّ ضوابط السلوك، وما هو مشروع وما هو محظور، وما هو مطلق وما هو نسبي. هي باختصار مسلّمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية. ما الهدف من الوجود في

(١) لراجع السابق، ص ٢٢.

الكون؟ الإنسان، عاقبه وحسب، أم عاقبه وروح؟ أين يوجد مركز الكون، كما؟
فيه، أم مطلقاً له؟

وتؤدي معاليم الموضوعية والحيادية لدى إيقاظهما جدافين - أي يحكمها الخفاف -
إلى حدم إدخال الغات والخبرة الشخصية في عملية الإدراك والتوصيل واختفاء
العلم يؤدي إلى استخدام انبسي للمعجهرين، حتى لا يبدو أن الإنسان هو الذي
يختار، بل الوقائع هي التي تفرض نفسها موضوعياً^(١) ولكن الحقيقة هي أن كل
الظواهر شيعة اختيار، ومن ثم فهي متغيرة

ويضع المسيري عدة قواعد للتحرير باعتبارها اختياراً إنسانياً، إذ هو مرتبط ببيئة
عقل الإنسان، ولا توجد لغة إنسانية واحدة تفسر كافة المفردات للتعبير عن الواقع
بكل مكوباته. وإذا كان هناك نوات مسي للذوال^(٢)، إلا أن التغير السريع هو سمة
عديدة من المثلولات بدرجة تفوق تغير الذوال^(٣) فالإنسان بحير ثقافياً هنلما ينقل
أشياء ومفردات الطبيعة إلى عاقبه الإنساني

ولكن، كيف يمكن لنا تمريد التحرير إلى قيم ومدرولات وقناعات معينة من
المعاني السببية؟ إن التحرير يمكن أن يشكل إطاراً للإنسانية، المشتركة المتوحدة، لا
الإنسانية المنطية. فالمفردة على إدراك ما هو مشترك تؤكد التفرع الذي، ورفض
التمركز حول الذات. وإذ كان التحرير حتمياً، إلا أنه ليس نهائياً، فالنهائي هو
الإنسانية المشتركة والقيم الأخلاقية التي تسبق أي تنوع أو تحرير^(٤)

ويتحدث المسيري عن أنواع عدة للتحرير على هذا النحو^(٥):

١ - التحرير لما يرى الإنسان أنه الحق، بحيث يمكن أن يشخص المرء الحق
والحقيقة ويعمل بهما، بيد أنه على استعداد لأن يخضع ذاته وأحكامه للمظنوم
القيمة والحق الذي يقع خارجه. كما أنه على استعداد لأن يختبر تغييره، فلا يعتمد
أن أحكامه (التحرير) هي الحكم النهائي المطلق، بل هي مجرد أجتهد أو لا وأخيراً

(١) المرجع السابق، ص ٢٤، ٢٥

(٢) المصدر السابق ص ٢٥، ٤١

٢ - التحجير للباطل بأشكائه المتحدده التحجير للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة . وهناك التحجير للقوة ، فإذا انتصر شخص ما فإنه يعرض إرادته ، بينما إذا خففته الهرمية ينحوي إلى واقعي (برجماتي) يرضى بأحكام الآخر ويصيح له ، دون إعلان بأن ما يقوله الآخر هو الحق ، فالقوة هنا هي المرجعية الوحيدة

٣ - هناك تحجير واضح وواضح ، وآخر كما من غير واضح يشير التحجير الواضح إلى احتياله عسيفة أو أيديولوجية معينة ، ثم النظر إلى العالم من خلالها ، والقيام بعمليات دعابة وتعتيش في نطاقها . أما التحجير الكامن عبر الراعي فهو أن يستغل الإنسان منظومة معرفية بكل مقولاتها وأطروحاتها ، وينظر إلى العالم من خلالها دون أن يكون واعياً بذلك . التحجير الواضح عادة ما يكشف عن نفسه ، كما في حالة الدعابة السياسية الفاضحة التي يدرك الخلق مقصودها ، بينما يتأثر هنا المتلقي بالتحجير الكامن دون وعي من جانبه ، وهذا ما يظهر في الإعلانات التجارية . إذ يدرك فعلى عن سلعة معينة أنه إذا ما ربط سلعة هذه بالدوافع الجنسية مثلاً لدى الإنسان ، فإنه يمكن أن يريد مبيعاته ، وعدم إدراكه علم وجود أية علاقة فعليه بين السلعة والدافع الجنسي . فالأفلام الأمريكية تروج لعدد من القيم دون أن يعي المشاهد أنه يلقى من خلالها كثير من القيم التي تتحجّر لها هوليوود ، مثل الطرده والحنف ، وهي قيم تنبع من رقية داروينية بلواقع ، والتي لو نُقلت إليه بشكل مباشر لأثارت شعوره ، ولذا فهي تقنم له (هي أفلام موم وجيري ، وكما في أفلام رعاة البقر كمثال) وكأنها مسلحة يريه لا تجسد قيمة مسلحة ، أو نموذجاً معرفياً وحشياً

٤ - هناك نوع رابع هو التحجير داخل التحجير ، ويحدث عندما يسيء الحدث رؤية معينة محدده من داخل نموذج معرفي متكامل ، وذلك بالتركيز على أفكار معينة دون غيرها داخل منظومة معينة . مثال ذلك التركيز عندنا على نظريات علم الاجتماع الفرنسي أو الإنجليز دون نظريات علم الاجتماع الألماني مثلاً ، مع أن جميع هذه النظريات تسمى إلى نقابيد علم الاجتماع العربي . أو أن يقوم باحث

إسلامي بالتحجير لإحدى أطروحات العقيدة الإسلامية، دون الأطروحات الأخرى،
ودون الاحتكام إلى القيم الإسلامية ككل

٥- وعلى العكس، قد يتحجير باحث لعدد من الأفكار ستمى إلى أسبق معرفية
محددة متناقضة، ولكنه يأخذ بها كلها دون تمحيص، بسبب غياب الرؤية المعرفية
العميقة مثال ذلك كاتب عربي يتبنى آراء عصر لاستنارة الناهض إلى إعلاء العقل
والباعثة على التنازل، وفي ذات الوقت ينظم شعراً حديثاً مثاليّاً يؤكد لاعتقالية
الواقع وعشيقته وعدم جدوى استخدام العقل

٦- هناك تحجير كئي، وتحجير جزئي، وفي حين يشير التحجير الكلي إلى تحجير منظومة
معرفية بأكملها وأطروحاتها فإن التحجير الجزئي هو تبني عناصر معينة يراها
الباحث ملائمة ويمكنه استيعابها في رؤيته للكون

والإنسان في التحجير الجزئي مجتهد، لا يلتفت ضد الوافد ولا ضد الاستعانة من
الأخر أو الانعشاح عليه، فهو يتبنى سقفاً مفعوفاً، ويستند إلى أرضية الغات
العقائدية الفكرية والخصارية، ويستعين من آخر ببعض إسهاماته وإبداعاته، لكنه
لا يستعير ممولاته التحليلية الأصاصية ذاتها ورؤيته للكون والاجتهاد النابع من
الغائبات لا جاسي والرؤى العدمية، فالعلم الطبيعي لا يتعامل مع الكليات أو المطلقات
أو الغائبات، وفي تعامل مع الحريات والإحواء، يترك القيمة والصدق
والعناية إلى الإنسان، يحددها حسبما تُصنّى عليه معتقداته

٧- وهناك نوع آخر جديد من التحجير يكشف عن المسيري ويسطوي على أبعاد
معرفية بالغة الدلالة والخطورة، وهو التحجير واقفاً إنسانياً ضيقاً. فقد قام لاستعمار
العربي بلادها بهدم المدن القديمة التي يعبر عن منظومتها القيمية، وهدم منازلنا التي
يعبر عن الهوية العربية الخصارية، ثم شيد مدناً تجسد منظومته القيمية مثل السرعة
والكفاءة والتنافس ورغم أنهم مبادئ هامة إلا أنها انطوت في الواقع المتعصب على
تحجير نمته معينة من البشر، فالشوارع الواسعة تخدم راكبي السيارات، بينما كان من
الممكن إقامة مدن نمرض أن المشاة أكثر عدداً من هؤلاء. هنا فضلاً عن أن المدينة
الحديثة بشوارعها القسيحة تطوى على رؤيته في الإدارة، تنطلق من الاعتقاد
بضرورة وجود مركز إداري قوي (دولة قومية مركزية) تتبعه كافة الأطراف كما

شدت النار بطريقة تتيح دخول أكبر فسط من الشمس في بلادنا الحارة أصلاً، مما جعل من مسألة تكييف الهواء ضرورة واجبة

وحدة التحول عند المصري تركيبة الإنسان وفاعليته

يمثل السعي التواصل لتقاد للنادية العربية في التركيز على خطورة «تأليهها» السوق والمجتمع والقولة على حساب الإنسان ووجدانه ودوره الفاعل وكذلك محاولة الكشف عن خطورة المنطق الكامن وراء التحول لما يسميه المصري «العيبية» العلمية الحديثة، التي ترغم نفسها احكام الحقيفة للطقفة، تلك الغيبية التي أسمتها التوحشات المادية البسيطة في الحضارة الغربية، والتي تسبب إلى نفسها القدرة على تحقيق الفردوس في الأرض، بالزعم بأنه يمكن إشباع كل رغبات البشر من خلال إحلال منطق يرى أنه ليس على الإنسان سوى أن يقس نجاحه بقلوبه على التعامل مع آليات السوق، وتسخير الطبيعة إلى أبعد الحدود، والنظر إلى الإنسان ككائن كمي^١ محض لا يختلف عن الكائنات الطيحية الأخرى، وأنه يعكس بيئته بشكل مباشر وبسيط^٢ ويؤكد هذا المنطق على أهمية السجادة القبطية اباشرة، كما يذكر أن الإنسان كَيْفُ مركب قويم، أو أنه يصنع البيئة التاريحية التي تشكل وجدانه. فقد برعت الدولة الاستهلاكية المنظمة التي ترغم أنها ستحقق كل الرغبات، وستقضي على كل التوترات، مما أدى إلى اختفاء مفهوم الممارسة الإنسانية الجماعية المستر شدة بحكمة التاريخ الواعية، والخاصة بموازين للحولة والخطأ^(٣)

اكتشاف موضع الإنسان في الطبيعة هو ما يركز عليه المنهج التركيبي المعرفي الذي صاغ المصري ملامحه العامة. فقد أدى انطلاق الفلسفة امهيحة في الحضارة العربية من العنصر الطبيعي كمحرك ديمامي للأحداث إلى تحول الفاعل

(١) د. عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي دراسات وتحليلات من الحضارة الأمريكية الحديثة،

بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩.

الطبيعى هذا إلى «القانون المادى»، كما اختزل «الإنسان الطبيعى» إلى «الإنسان المادى»، حيث تم تعريف الإنسان الطبيعى بأنه شخص يُعرف فى إطار وظائفه الطبيعية البيولوجية، ويعيش حسب قوانين الحركة المادية. والفلسفة المادية متجاورة للإنسان، وتقرض الإله كشرط من شروط الحياة^(١) وبعد أن يسيئ المسرى لأطروحات الأساسية للفلسفة المادية يتحدث عن خصائص «الإنسان الطبيعى (المادى)» فى إطارها^(٢)

١- فهو إنسان بلا حدود تجمع فيه مختلف السمات الأساسية للطبيعة/ المادة، فهو يشكل معارضة ذاته، مكتف بماته، لا يوجد أية حدود أو حدود أو يبرده عليه لا اجتماعيه تاريخيه، ولا أخلاقية جمالية. فهو يعيش فى الزمان الطبيعى الآخر، ويس فى الزمان التاريخى الإنسانى الذى تتحكم فيه القسم ولا حروف

٢- ولا توجد مسافة تفصله عن الطبيعة، فما هو إلا جزء عضوي لا يتجزأ منها، لا يمكنه تجاوزها، ذلك أن الخير الإنسانى مُعَيَّب تماماً

٣- ومعنى هذا أن الإنسان خاضع تماماً لقوانين الطبيعة الكاملة فى المادة، تحركه كيمياء شامت، وحيث يدور فى حتمياتها، يتوحد معها، ولا يمكن التعامل معه إلا على أسس وظائفه البيولوجية ودوافعه الطبيعية المادية

٤- ودعم أن سلوك الإنسان أكثر تركباً من سلوك الكائنات الطبيعية الأخرى، فإن الاختلاف يبدو فى الدرجة وليس فى النوع. فالإنسان، بأفكاره وتاريخه وأشواقه وأحزانه، مجرد جزء من نية فورية يُردُّ فى الواقع إلى الهناء المادى التحدى. الطبيعة/ المادة وقوانينها والإنسان هنا يُحترك إلى صيغ كمية ورياضية بسيطة تُستخدم فى العلوم الطبيعية، ويمكن توظيفه وحوسلته (أى تحويله إلى وسيلة ومادة استعماله)

٥- وإنسان نَمَا بهذه الفلسفة لا يشكل مركز الكون، وليس وجوده ضرورياً

(١) د. عبد الوهاب النسيوي، حرسوة اليهود والنصارى والصهيونية، نموذج تفسيرى جديد، لجلد الأول

الإطار النظرى، القاهرة، طرا الشرق، ١٩٩٨، ص ٧٦

(٢) المرجع السابق، ص ٧٤، ٧٤

لحركة الكون بل إن العنصر والخيال، ومصدر الإنسان على التحاور والتميز والتجريد، تشكل عوائق تقف في طريق محاولة هذا الإنسان لإدعاء الطبيعة والتحرك معها والخصوع لخصائصها

٦- والإنسان الذي يهبر إنساناً طبعياً/ مادياً لا تشغله أية أسئلة معرفية نهائية وكلفة كبرى فأصلته كلها عمية مادية، محصورة بالبيئة والأحيات لندية المباشرة ومن هنا تحركه أخلاقيات طبيعة/ مادية برغمه، تستند إلى اندمجه والصلبته والرغبة الكافئة في البقاء في إطار المادة ويصير مصدر القيم، بالتالي، ليس الإله ولا الإنسان، بل الطبيعة، حتى إنه يمكن، عن طريق دراسة الطبيعة وقواصمها المختلفة دراسة إسميه، الوصول إلى منظومات معية ومعرفية وجمالية (طبيعة/ مادية) يستطيع الإنسان أن يمشي بها، وأن يحظى بمصلحته ويقامه المادى ونفنه

٧- الطبيعة البشرية، شأنها شأن الطبيعة للمادية، في حكمة دائمة وتغير دائم، ولذا لا توجد إنسانيته مشتركة، ولا يمكن أن توجد أية معايير ذهنية أو أخلاقية، أو حتى إنسانية، تمثل هذه المعايير خاصة لقوانين الحركة وعلى المستوى الممرى يتم إدراك الإنسان الطبيعي عن طريق رموز طبيعية مسمومة من عالم الطبيعة/ مادة، وهي عادة صور مجازية معتمدة من عالم الحيوان والنبات (عصوية)، أو من عالم الأشياء (آلية)، أو خليط منهما

الإنسان إذن نتاج لعملية تطور المجتمع، ويخضع لقوانين التطور الطبيعية كما هي كنهونه عند ميشو وبيجلز ويصوغ عبد الوهاب المسيري كيونه بديله، متجاوزة للمادة ولقوانين الحركة النابعة منها على مقابل «الإنسان الطبيعي» يضح «الإنسان» فني حسب الوظائف البيولوجية ولأنشطة الطبيعة هناك أنشطة أخرى، مثل الدين والعن، هي التي تجعل من الإنسان كائناً مركباً متعدد الأبعاد، قد يخال أسئلة كلية، ويحس عيب الهوية والمسئولية الخلقية

بعد بادت الفلسفة لعداياه بانعزاله، ولكن مع الإيمان بأن العقل محدود على إدراك الحقيقة بعمقه، دون مساعدة من الوجدان/ الإلهام والعاطفة والوحى، حيث اقتصر على القول بأن العقل إن هو إلا جزء من الحصة غاذبه الصلبة باعتباره لا

يوحد لا داخل حيز التجربة ابداعية، مفيداً بحلوله، لا يمكنه تجاوزها وهذا يعنى من الوعى ان العقل عقل مادي، يقوم بإعادة إنتاج العالم المادي عن طريق مقولات الطبيعة/ المادة فقط، والعقل المادي يتعرف على الحقائق ابداعية فقط (يعرف ثمتها، أو حجمها، أو كثافتها، أى سماتها بلادية فقط) ولكنه لا يعرف قيمتها، فالقيمة شيء متجاوز للعالم المادي.

وقد أفرزت الفلسفة العقلانية المادية بالمعنى السابق محرمات غير إنسانية بالمرّة هي التاريخ العربي، بل معادية تماماً للإنسان وللبشر مثال ذلك: النازية التي آيدت ملايين من العجم والسلاف واليهود والأطغان، العلقيين والعجائز برغم أنهم «دواء» منهلكة هير مستجة useless eaters^(١)، لقد نظرت إلى البشر كما لو أنهم مادة استعمالية سببه تحضخ لقوانين الطبيعة/ المادة، فمن يحيد عنها (مثل لأطفال والمعاقين والرجال المسنين) لابد من التخلص منه بأسرع وقت وبأكثر الوسائل كفاءة كما قام روبنسر بالتخلص من أعداد كبيرة من البشر تحسب سار «مصلحة» الشعب، فمن يقررها هو بالطبع! وكما التخلص مشالين من ملايين الملايين (الكولكات) برغم أنهم كانوا يعوقون حملة الإنتاج لعددية الختمة

والعمل المادي لا يؤمن إلا بالمحريم ورغم ان هذا التجريب يعد من أهم أدوات التحليل والبرهان وجرأته ونفسه الظواهر، إلا أن العمل المادي الذي أفرزته الممدوح العقلانية المادية لا يعترف بأبه شرعية للأموال والأفكار خارج نطاقها المادي أساساً لمحمسوس وهذا تفرض القيود على العقل الإنساني والعمل النقدي ممن تراهم له مساحة من الاستقلال عن حركه الطبيعة/ المادة، «وبذلك يختص الإنسان كمر جمعية نهائية، بل يختص مفهوم الطبيعة البشرية نفسه، ثم تختص سائر امرجعات، وتصبح الإجراءات هي الشيء الوحيد المختص عليه»^(٢)

فالفلسفة المادية إذن فلسفة وصعية تتعامل مع الأشياء والظواهر و الإنسان نفسه ككائنات قليلة للتجربة، ولا تلتفت في صحتها وجدان الإنسان إلى التاريخ والقيم

(١) المرجع السابق، ص ٧٧

(٢) المرجع السابق، ص ٧٨

والمسايرين. ومن هنا فهي تحط بصورة واحدة للإنسان، وتنظر إليه إما كشخصية صراعية دموية تستطيع انصراف كل الخلود وتوظيف مراتب الحركة لحسابها، أو كشخصية قادرة على التكيف مع الواقع والخضوع لقوانين حركة. وهذا تصوران صريحين لا يلي (١)

(أ) تحقق الصورة الأولى في كشف الجوانب السلبية للإنسان، مثل قدرته على التضحية بنفسه من أجل وطن أو من أجل أبيه وأمه، وقدرته على غيبت نفسه من أجل مثل علي

(ب) ترحم الصورة الثانية أن الإنسان لا يستطيع الثورة والتجاوز. ومع أن العصر الحديث شهد هيمنة نظم سياسية تسيطر عليها رؤى تكو قراءته محافظه، فإن لاندبه لم يتمكن تماماً من قمع الإنسان وتسيوته بالأمر الواقع

العقل الكائن والوجدان الكائن

يطبق المسرى بقده لفلسفه الرضعية المادية على المنطق الذي تأسب عليه الحضارة الأمريكية والكين الصهيوني في فلسطين. وهذا شيد هذا المنطق على أسس معاداة التاريخ والبروتستانت المتطهرون، اليهود والقبائل هاجروا من أوربا إلى الأرض الجديدة (أمريكا الشمالية) هرباً من المشكلات التي أثارها التاريخ الأوروبي، وهالوا إلى من العسير عليهم البقاء داخل الكنيسة الإنجليزية البروتستانتية، لأنها - حسب ما ورد - لم تشهد بما فيه الكفاية من البسط للكانتوني في المعصية، معاداة من ثنائيل وطموس ووجوه. ومن هنا نادوا بضرورة «تطهير» العبادة المسيحية من كل العناصر الدخيلة التي لم يأت لها ذكر في العهد القديم أو الجديد، وقرروا العودة إلى البساطة الأولى، وتأسيس مجتمع جديد يصبر الكل تحت مظلة الرجل الأبيض لبروتستانت الأنجلوساكسوني White Anglo Saxon Protestant (wasp). وبدأ تاريخه فقط من اليوم الذي هاجر فيه هؤلاء لتأسيس نموذج صحيح للحياة يحقق معاداة البشر بمعايير مدنية، حتى إنه ينقل الفردوس من أعالي السماوات إلى الأرض فيصبح فردوساً أرضياً

(١) المرجع السابق، ص ٨٠

وهناك مشبهة واضحة بين الرقص البيروني لأمرىكي هذا التاريخ الأرضي، والرقص الصهيوني الإسرائيلي للتاريخ اليهودي في الشتات (الدياسپورا) ويقوم الرقص هذا على أن الوجود اليهودي في أية حضارة غير يهودية بمثابة ظاهرة شاذة ومرص وروحي، ولذلك فإن امتطائهم في «أرض الديعة» هو «عودة» إلى البساطة الأولى، «حسبما كان اليهود يعيشون ككثبان قوس مستقل قريب، لم يتأثر بالشوائب السارحية» غير اليهودية (مع أن مملكتي اليهود العبرانيين في الشرق العربي لم تلم سوى سنوات معدودة في عمر التاريخ، فضلاً عن أنها لم تكن ممالك تقيها خالصة كما نرسم الأسطورة الصهيونية)^(١) ويرى الصهاينة أن التاريخ اليهودي يؤدي إلى النهاية الإمبراطورية السعيدة

ومثلت رائج لهاخرون البيرونيون إلى الولايات المتحدة بين تفسيرهم للديني الضيق، والعصري في نفس الوقت، لأنه يرى أن مجلص البيص من اليهود الحمر واحتلال أراضيهم هو تحقيق الإيمان المسيحي بالخلاص وبالسفر الإلهي - فإن الصهاينة زعموا أن هجرهم إلى فلسطين هي هجرة الرواد للدين يحققون النبوءة المزعومة، «سوءة» هجرة «شعب الله المختار» إلى أرضه الموعودة، بعد ربّه طويلاً في حجاب الشتات ومأساة، ومن هنا يتشابه «المرحوم» الصهيوني مع نظيره الأمريكى في غارسة الحب المصري^(٢) و«ما يشير الانتفاة تبرير الإفادة في كل من التجريبيين بإلقاء بعة القريام بها على الطرف الآخر العرب الفلسطينيين واليهود الحمر! فقد «كان» أروجان يحسكون بالخرات ياخذنى أيديهم وابتدئية بالأحرى، وكانوا يُعدّون من المحظوظين إن لم يُتلف «عنودهم المتوحش» نتاج عملهم الشاق، بما في الحصول أو في محرن العلال»!

يكتب الميرى ممرراً أسباب إختناق أسطورة بوتقة العصور، التي ظلت مسيطرة على الوجدان الأمريكى، بعد فشل صبيحة «الواسية» لاستيعاب الأقليات داخل السخاني، وتحت قيادة الرّجل الأبيض - بعد كان أول مشهد لانهدار الأسطورة

(١) انظر في ذلك: جمال سمعان، اليهود والتوراة، تقديم د. عبد الوهاب السيري، القاهرة دار الهلال، كتاب الهلال، المجلد ٥٢٢، فبراير ١٩٩٦، ص ٥٥ - ٦٤

(٢) للسيري، «المرحوم» الأرضي، مرجع سبق، ص ٢١، ٢٢

مع ظهور الكيان الإسرائيلي وتراجع التيار اليهودي الإصلاحي في الولايات المتحدة وكانت الحركة الصهيونية واجهت مقاومة عبيقة من اليهود الأمريكيين، مما سبغت عليهم آنذاك اليهودية الإصلاحية، المطالبة بالمصالح بين القومية والدين، ويتمحور الولاء اليهودي إلى ولاء ديني خالص. بيد أن اشتداد هجرة يهود شرق أوروبا إلى فلسطين دعم من شوكة الصهيونية بما مكنها من حصد التيار الإصلاحي، الذي انتهى به المطاف إلى تأييد ظهور إسرائيل، تأييداً خاطئاً في بداية الأمر، ثم تأييد مهووساً محموساً بعد ذلك. وبمجموعه عن سقوط الأقلية اليهودية الأمريكية في مضيق الفكر الصهيوني أن روح اليهود الأمريكيون لنعمة جديدة تتمحور حول «تفرد الشخصيه اليهودية» واستغلالها، وحول وحدة الوجود اليهودي. ولما حدث صراع المصالح اليهودي في أمريكا تؤكد على عربة اليهود واضطهادهم وتظهر عنصر الاستمرار في التاريخ اليهودي، مما يحول الوجود اليهودي في «الشتات» إلى وجود هامشي. كما أكدت على أهمية الحلم العودة بحسبانه رافعة التاريخ اليهودي كله، وباعتبار إسرائيل تنبؤاً لهذا التاريخ. وقد نجم عن هذا النمط من التعليم تقوية الوعي اليهودي، على حساب الوعي القومي الأمريكي. بل أكثر من ذلك، فإن ازدواج الولاء نفسه دفع عنه الصهيونية باعتباره مسألة طبيعية ومتلقية للمعاية، «وبالطبع كانت هناك دائماً أصوات يهودية معارضة، مثل المناقد الأدبي لبرنيل ترمينج والعالم النفسي الشهير إريك فروم والباحثون إلى برجر، ولكنها أصوات خلفت قوياً مسموعة، تماماً مثل أصوات المفكرين اليهود للنسب بليار الجديد واللقب بمارضون الوجود الإسرائيلي»^(١)

من جانب آخر، أحضرت يونقة الصهر القائمة على مسوئله الرجل الأبيض المنحدر من أصول أبيض - مياكسوييه «الواسب» في الدمج القسري والقهرى للسود، كأقلية لا تقل عن ١٥٪ من مجموع سكان الولايات المتحدة. وابتعدت حركات تحرير السود، وطالبت في البداية بالمساواة الاقتصادية والسياسية، مع عدم رفض الاندماج في المجتمع الأمريكي طوعاً ولكن، ومع مساهمة

(١) انرجع السابق، ص ٦٤

التمييز ، انطلقت جماعات ثورية بين السود تتحفظ على أسلوب المعصيات
التي الذي نادى به «مارتن لوتھر كنج» الابن ، ورفضت الاندماج كمثل أعلى ،
مع المطالبة بالمساواة الاقتصادية ، والانصاف الروحي والحصاري في ذات
الوقت . وظهرت شعارات راديكالية ، مثل «العمه السوداء» تحب قيادة
«مالكولم لتل» (أي «مالكولم الصغير» ، والذي غير اسمه إلى مالكولم فقط ،
رافعاً الاسم الذي سمحه إياه الرجل الأبيض ، ثم غير اسمه بعد ذلك إلى احتجاج
مالك بعد قيامه بالهجرة إلى مكة المكرمة) . وكان من أهم نتائج الضمان الثوري
الأسود احتماء مصطلح «نجرو» (رنجي) ، ليحل محله «بلاك» (أسود) لتأكيد
ازدواج الولاء ، بمعنى أن انتماء السود ليس انتماء أمريكياً حاصلاً^(١) . وتطورت
الأمور إلى حد ، عادة كتابة التاريخ ، الأمريكي من وجهة نظر «سود» . كما
برفت حركة لإحياء التراث العكري والأدبي لأمريكا السوداء ، ولاكتشاف
أبطال سود من المنضمين للاندماج مع التأكيد على الانتماء الأرضي ، ومعه
نشأت مصطلحات جديدة مثل الأفريقي الأمريكي (أفرو-أمريكان)، ونكي
مع الإصرار على أن السود أعضاء مدلون وشطون في المجتمع الأمريكي ، مع
محاولة تسمية اللغات الأفريقية داخل هذا المجتمع وليس خارجه

ويبدو أن جدران الأمريكي سوفمف عند لحظة السعادة الفردية الأنثى ، وهذا
القدرة على السحاح في شراء السلع والمنتجات وفي سبيل التكيف مع آليات
السوق ، لإيجاد راحة لليول لأول ، لا يعاها جدران الأمريكي - كما يرى
امسيري - التاريخ وتفاعلاته ، ولا بالقوى التي ظلمت وسيطرت أو القوى
التي انسحفت ، ويظهر إلى الآخر بسبب هذه الرقبة على أنه شريك «عدو
للمسيح» . كان لسانة الأمريكيون وبعض دماء الكنائس في بداية العنوان
على هيتنام بصورون الحرب ضلها بحرب المسيح ضد الشر ، والجود
الأمريكيين بأنهم «جود المسيح» . وكان كيسجر يتساءل إيمان جبرائيل المكوكية
لغض الاشتباك بين مصر وإسرائيل عمن يملك سياء ! وكان المستوطنون

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤ - ٢٥

لأمريكيون. بيان أرمه وحرب الخليج الثانيه يدكرون أنهم لا يتذكرون من الذي بدأ العدوان في حرب ١٩٦٧، الحرب أم الإسرائيليون؟^١ فالناريح ليس ممارسة إنسانية مركبة، بل إنه «يتحول إلى «شيء»، أو موضوع لتأمل، أو إلى خطط رسمية مستقبلية، وليس كياناً حياً مركباً يمتزج فيه الحاضر بالمضى بالمستقبل. ونحن هذا عصر ولع الأمريكيين بالتصنيف وتقسيم التاريخ إلى مراحل متعايرة أو خانات ضيقة»^(١)

إن منظومة التفكير مثل هذه تفتقر عن أد العاصم لا يوجد فيه نظام واضح، بل إنه سبى صغير. ومثل هذه المنظومة جعلت المجتمع الأمريكي مجتمعاً علمانياً علمانية شاملة، لا علمانية جبرية، إذ لا توجد أية آراء كلية عن طبيعة الإنسان والكون. ويغيب في هذه الحالة الوعي الأخلاقي التاريخي، بما يجعل العقل الأمريكي دينمياً ومتحرراً إلى أقصى الحدود، ولكن فقط في علاقته بالناريح والأخلاق والققيم. فليس تحرر هذا العقل من رابطة انطلاق إرادة الأفراد في الاختيار والتقدير والتكوين، كما حدث هو أن آلة السوق البخارية وطاحونة الاحتكار الرأسمالي المالي والإعلامي وجهت العقل إلى مناطق محددة، يترك فيها بما يحكم في النهاية أهداف المؤسسات الصحفة في السياسة والمال والإعلام والثقافة والاستهلاك. وحيث تمكنت هذه المؤسسات الاحتكارية، المهولة من ملء منطقتي أو حيز الاختيار، فهي قد فرضت حدوداً معينة على العقل. وهذا ما يتحدث عنه الكاتب الأمريكي، الأشهر وعالم الليبيات «نوم تشومسكي» الذي كتب في الليبيات مقالة بالغة الدلالة والثراء وموجبة من عيوبها، وهو «حدود الفكر الممكن للتفكير» The Boundaries of Thinkable Thought، وأصبح فيه كيف أن المناخ الثقافي العام في الولايات المتحدة والنموذ الهائل لوسائل الإعلام، ونمطية هذه الوسائل وهذا المناخ لسيطرة مصالح جبلة تروج لنوع معين من الأفكار، وتعمل على تسويدها على حساب أفكار أخرى، تدفع

(١) المرجع السابق، ص ٣٣، ٣٤

للواطن الأمريكي العادي إلى الموضوع لما أسماه تشومسكي «حدود الفكر» الممكن التفكير فيه^(١) فالقضية ثم بعد تملق فقط بما يستطيع، أو لا يستطيع، الفرد التعبير عنه، بل تتجاوز ذلك لتشمل مسألة ما يمكن، أو لا يمكن، أن يفكر فيه ويؤمن به^(٢)

ويعبرُ لفكر السوسولوجي العربي المعروف آلان تورين عما آل إليه منطق تناول السوسولوجي وطق السيطرة والفهر، اللذين قد رسهما المؤسسات بحلال ما يسميه منطق الداخلي لأداء نظام محل الفاعل الاجتماعي فقد قُرحت قيود وحدود على ممارسة تحرير اللغات، والثبات، لفيه، ليست مطابقة لمفهوم الفرد كما في فلسفة جون لوك، سببها، التي تنظر إلى الأشخاص كجواهر مسخرة مثل الحريشات المادية في فيزياء نيوتن كما أنها ليست هي الإرادة الجماعية لدى روسو، والتي تدوب فيها إرادة الأفراد وإنما تتجسد عنده في مفهوم الفاعل الاجتماعي، هذا المفهوم الذي يجعل العلاقة الاجتماعية مقومة أصيلاً في الفرد، ينطلق منه تورين ليصنع الفاعل الاجتماعي على مسمى الفاعلية التاريخية لصبغه توجهاً كبرى معيارية للحياة الاجتماعية^(٣)

ويتركز جهد تورين في جعل علم الاجتماع في وضعته الجديدة يساهم في أن يتصرف أعضاء المجتمع كفاعلين بقدر الإمكان وأن يتخلص المجتمع نفسه من نظامه وأيديولوجياته وبلاغته، عن طريق إبداع نظم للعمل، بواسطتها تصوع لنظومة الاجتماعية باسمعراز نفسها، فهدف علم الاجتماع هو تنشيط المجتمع^(٤)

(١) انظر د. جلال أمين، محول مفهوم التحرير - نظرية نقدية لنيلو أساسي من ميادين الثقافة العربية المعاصرة، مجلة للنقل العربي (بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية) السنة ٢٢٠ العدد ٣٢١، تموز/ يوليو ١٩٩٧، ص ٣٧

(٢) من مقدمة أنور مشرف لترجمته لكتاب آلان تورين، لغة الحقيقة، القاهرة - المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة (٢٨)، ١٩٩٧، ص ٩، ١٦

(٣) المرجع السابق، ص ١٣

أصبحت التوجه الاقتصادية المادية، القائمة على تحديث القوى سلطنة الأجهزة والمؤسسات، من العاطلة التاريخية، ورسمت نهاية التاريخ وموت الثقافة والهوية تحت وطأة التكنولوجيا المتسارعة التطور، مما أنتج فعلاً مدمراً يسعى إلى تفكيك المجتمعات وإحلاله بركيبتها ولأن اجتوب - أو العالم الثالث - يمثل البات التي ينبغي لها أن تكون فاعلة بضمون ثقافي مميّز، فقد رادب وطأة الثقافة وهيمنة بملكه المال حتى على حساب رأسماليه الإنتاج وكاتب حصيلة ذلك المسار - كما يرى بورويو - ما يلي

«مد بداية الثمانيات ترايد عدم المساواة على المستوى الدولي؛ لأن البلاد الصناعية، رداً على أزمة الصعيبيات، قامت بضمه تكنولوجيا غير مسبقة، في الوقت الذي تعاني فيه أقاليم واسعة في العالم الثالث من تفقر مأساوي. نحن معيش إذن تمرقاً بالمآبين رؤية اقتصادية ورؤية ثقافية بلمجمع من جانب رؤية الأعياء، وتعود مفرصة «الاحتياز العقلاي» إلى فكرة «الإسكان الاقتصادي» وهي الجانب الآخر البلاد الفقيرة والمشغولة، وبصيح التوجه الثقافية فيها أكثر عدوانية، وتقرص حداثة منظوراً إليها من الخارج، وتبحث عن ماض أسطوري يعرضها عن حاصر بلا مستقل. وبدلاً من اختيار الانضمام إلى معسكر أو الدخول في معارك خطابه، علينا أن نرى في هذين الموقعين، على اختلافهما، وحدات مفككة من مرحلة جديدة من الحداثة تجد صعوبة في التشكل، ولكن يبنى على أية حال أن تحضم للتخيل»^(١)

ويستورد تورين قائلاً

«ومد عام ١٩٦٨ شهد أزمة وتفكك الجسم الصناعي، تفكك حقله الثقافي وقاعليته لاجتماعية وأشكال عمله السياسي. وهي بداية الثمانيات، وصدب هذه الأزمة إلى متهاها، لدرجه أننا لا نرى سوى المواجهة بين عالمين، عالم الحساب الاقتصادي وعالم الهوية الثقافية، ولا نرى سوى الأخطار التي تهدد الكوكب إد، ما

(١) المرجع السابق، ص ١٥٨، ١٥٩

استمر في الركوب إلى الشعبية بلا ضابط ولكن يمكن أن تتبنا، وحتى ملاحظ،
بعث ما هو اجتماعي، وظهور فاعلين جدد. (١)

وفي نهاية السبعينيات، شغل عبد الوهاب المسيري بمواصلة حفر المعرفة من
تناقضات وتوحشات الحياة الحضارية الأمريكية التنافس بين العلمانية والديمقراطية
من جهة، والرجعية والمحافظة من جهة أخرى. وراح يمسح هذا التناقض بما يتلوى
عليه الرؤية البرجماتية ذاتها والتي تجعل «الجناح» هو المصدر الوحيد للحكم على
أى شيء، وحيث قلمت بالعلم التاريخ والتراث فقد جعلت حقيقة الوحيدة
لقبوله هي الحقيقة السائدة، أو الحقيقة التي تيسر لنا التعامل مع الواقع كما هو
وغير كما يسمى أن يكون ومن هنا فهي رؤية معنوية للمحافظة في ظل هذه
الشبكة المنظومية المرسومة سلفاً يصبح عقل الإنسان - أو نمكيره - يدرر في جلد
دائري، ليس متفاعلاً ديناميكياً خلافاً

فماطلوب في الإطار البرجماتي الضيق أن يتعامل المرء بجناح مع الواقع ولكن
التعامل مع الواقع للمادى بالشروط التي يملئها هذا الواقع لا يؤدي إلى محولات
راديكالية، وإنما بتجم عنه تقدم أو تخلف أفقي دائري لا تختلف به نقطة البداية من
نقطة النهاية. إن البرجماتية رؤية مادية لا روح ولا حياة فيها، فهي تعترض خضوع
عمل الإنسان للأشياء وحدودها، ولا تسمح لهذا العقل بنحطها وتفسر من عدم
وجود ذات إنسانية مركبة تحمل عبء وعيها التاريخي، في مقدس موضوع يكسب
محموله ودلائله من الإدراك الإنساني المركب له وإنما يوجد شيء يحشع أممه
الإنسان في صمت كأنه أمام وثق أو صم (٢)

في هذا الإطار تشق عبد الوهاب المسيري أفكار الكاتب الأمريكي، ديام
جيمس، أحد الرواد المبرزين للفلسفة البرجماتية الأمريكية، والذي جمع محترفات
من كتاباته وقدم لها الكاتب الصهيوني هوراس ماير كالي، قلم جيمس، في نهاية
السبعينيات. فالرائد البرجماتي الأمريكي يطرح التقاليد جانباً - التقاليد الخاصة

(١) المرجع السابق، ص ٤٥٩، ٤٦٠

(٢) المسيري، المفردوس الأرضي، مرجع سابق، ص ٣٧

بطرق التفكير وعادله الخيلة - حتى تمكن من تأكيد فكرته حول وجود ضرورة لاستقلالية الفرد، وحقه في إحرار الساح بالطريقة التي تناسبه ويجهوجه الخاصة، وبعاً لدرجة المخاطرة التي يحومها أثناء صرعه، الذي لا نهاية له، في أن يعيش في عالم متغير لمحوطه للمخاطر، فلا قوانين فيه ولا روابط - وتصبح الحقيقة متجلية فيما تتركه وتعرفه أنت عن الواقع، مما الحياة اليومية سوى تجرئت لها والمعركة على هذا الأساس صبيبه ودائية لا وجود بها خارج أدهان - بحيث لا توجد حقيقة في الأفكار والرؤى ذاتها، وإنما مكتشفها أثناء استعمالها بها في المواقف العملية اليائسة - ولا تتمتع القيم الإنسانية العالمية الشاملة التي تنسم بقدر من الثبات بذلك في ذاتها، بل بما اتفقنا عليه نحن وبما توأصنا على أنه عالمي وشامل والجميعي ليس هو الشيء العقلاني (المنطقي) كما يقول هيجل، وليس هو ما يتفق والقيم الأخلاقية والدينية كما تذهب إلى ذلك الأديان السماوية، وكذلك ليس هو ما تعبر عنه القوى الكاسم الوليدة داخل المجتمع الإنساني كما يرى كارل ماركس وإنما الحقيقي هو ما يصبح - "إل أي شيء" يصبح في أن يحور مكانة خاصة به، وفي أن يعرض نفسه على تيار التدمير تصبح مكانته قائمة وثابتة كالطبيعة منذ كل شيء، ولا تتحجر لأي شيء، ولا يوجد أي شيء أحق من أي شيء آخر - ولا عصبه أهم من فضيله أو رديلة أخرى () الخير والحقيقة والحمال والعقلانية ليست أموراً أساسية، فهي ليست أموراً معطاة، وإنما هي مربطة بالتناجج بل إنها أمور تظهر في النهاية بعد أن يكونه علو منا ما أوجدنا محارمتة^(١)

وقد أدخل الكاتب الصهيوني «كالي» أفكره في أحشاء معالجته لجبص، ووجدها حرمه لاصطناع منظومه معرفيه برجمانيه، تحلق مشابيه بين البرجمانيه الأمريكية والبرجمانيه الصهيونه للتاريخ إذ تقوم الرؤيتان على منظور دارويني - يشوي ينظنان من إنسان روسو الذي يعيش في سعادة العودة إلى الطبيعة، وحيث صراعهم معه قائم على الانشغالية - وهنا نحاول الصهيونية أن تؤسس أسطورتها على نزع فلسطين من تاريخها ومحولها إلى مجرد «الرض»، شيء ينتمى إلى عالم الطبيعة أكثر من انتمائه إلى قضاء التاريخ وهي أيضاً مرعه نحو معنى حق الفلسفي التاريخي في أرضه -

(١) المرجع السابق، ص ٤٠

باسم ونحو راية التقدم، حتى يصبح مثل اليهود الحمر، إنساناً طبعياً كونياً لا تحده حدود، ويحيث يمكن اصطفاؤه بعد ذلك مثل العريسة^(١)

يصير المثل لأعلى الطوياري هو تأسيس الأسطورة من النجاح بأي ثمن في تطبيق الانتقاليه الدلوريه، بالتحلص - باسم البرجمانية - من التخلف والهمجية المتجذرة في العليطية ولكن «كالي» يقسمها في رداء ديمى عندما يشرح لنا فكرته عن التاريخ كذكرى بقوله

«تخوت انرية إلى بوء»، والنووه بدورها تحولت إلى ذكرى، والذكرى أعيد تشكيلها إلى وعد، والوعد تحول إلى مشروع^(٢)

ويستخدم المذكور عند الوهاب المسيري أسلوباً شيقاً للدليل على منقوره للهاجى القدى لكواس الحير في السروج المعرفى العربى السائد أو المهيمن فهو يعبر عن على الإتيان بأمنته وحوليات وروايات من الحياة العملية، كما يستعين ببعض التصريحات الصادرة عن مسئولين عربيين وهي هبشات التعميل الدوليه مثال ذلك ما صرح به أحد كبار المسئولين في البنك الدولي بإمكانية استئجار مساحات شاسعة في أفريقيا لإلقاء النفايات الكيماوية والنووية من بقايا الميتمعات العربية! وكذلك حكاية صديق له كان موظفاً كبيراً في البنك الدولي، أرسله البنك إلى إحدى البلدان الأفريقية ليضد مشروعاً تعمويماً ضخماً، وعندما انتهى مع شباب العري التي سيبدأ فيها المشروع، «جهوا نظره إلى ما يحجم عن المشروع من إبادة أعشاب حيه وفصائل حيوانية، بعضها غير معروف لمعلماء، ولها فوائد لم نكتشف بعد» كما أشاروا إلى التعكك الاجتماعي والأمرى الذي سيحجم عن المشروع ولكن الموظف الكبير لم يفعل سوى لالتزام الصنوم بجدول عمله الذي لا يحتمل التأجيل، حيث يحير أساساً للكفاءه الإجرائية والسرعة، ولم يُنصَ يقيم مثل النولز مع البيئة، ولم يأبه بحساب كلفة التقدم

المودع المعرفى السائد أو المهيمن في العرب، والذي يقوم على انوضعية المادية

(١) المرجع السابق، ص ٥

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨

السكينة، وما يؤكده من آلية التفكير انعكاس في سلوكيات تفكيرية متغيرة، يطرح عند المسرى مسألة أهمية أن يؤمن بأن هذا النموذج وهذه الآلية مشحونان فالرؤية الافتراضية هنا أن العالم هو فوضى وخاضع للمصادفة^(١)، وهذه فكرتها التفسيرية ضعيفة والأكثر فعالية في التفسير ألقى القدرة التفسيرية هو الافتراض بأن العقل الإنساني محدود رغم فعاليته، فهو غير قادر على الإحاطة بكل شيء في الكون، والقوة الأولى تقف عند المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولا تناوب المستوى المعرفي الذي يعالج المسلمات الكامنة في الفكر، والتي تطرح إشكالية على الأسئلة النهائية التي تواجه الإنسان في الكون^(٢) ومن هنا ينصب المسرى على استحالة عزل التراكم الرأسمالي الذي تحقق في الدول الصناعية العرصة عن التراكم الإمبريالي، فذلك انعكاس يعطى على غير أكبر، وحلل تحليلي جوهرى لا بد من تمييزه ومن هنا تظهر أهمية استعادة الإمبريالية كمعولة تحليلية أساسية في دراسة المجتمع المعاصر.

ويمكن القول بأن النقد الذي قلناه لمسرى للتحيزات الكامنة في النموذج المعرفي اللادى يعبر محاوره وثلاثة هي مجال اكتشاف مواضع التحيز ومبطله، مع محاولة تأسيس نموذج غير إنساني مشترك ولكن مسرى يتخذ تغير العام على حساب الخصاص في النموذج المعرفي المادى^(٣)، ويقوم ذلك النوع من التحيز على افتراض أنه كلما تم تجريد الظواهر من خصوصياتها (الإنسانية والغاية) التي تشكل ثمره في النظام الطبيعي المصنوع، فإننا نفترب من مستوى معياري يصبح أن يقال أنه إنه علمي وعقلي، ثم يدعى كل الثغرات، وتُصغى منه كل الثغرات، وهذا ما يؤدي إلى إهمال المنهج الخاص بظاهرة بخصيصياتها وتفردها، وما يطيء من عمية التجريد.

وتم يوضح المسرى النصيغة النهائية البدينية للعلاقة لافتراضية بين العام والخاص، في إطار ما نتفق عليه بالطبع، وهو إبراز اسحق الخاص بالظواهر وهذه

(١) المسرى، الله فوضى، مرجع سابق، ص ٨٤، ٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٨.

المهمة ضرورية للعناية، لإزالة اللبس والدعم الشائمين في الأوساط البحثية والتفافية والصحة والخبرية عند، حيث تعاني من نتائج سلبية من جراء الاستعراق المتألف فيه في التأكيد على الخصوصية، بحيث يصل الأمر إلى الاختلاف حتى في داخل التبار الواحد، أو فيما بين البلاد العربية والإسلامية، حول حدود الخصوصية والعضاء التاريخي لها، وللمماير للبهحية العمالة للتفاعل بين العناية والخصوصية



هواجس الأيقنة والاختزال وهموم التطوير

ملاحظات حول منهج المسيري في تحليل الظاهرة الصهيونية

ياسر هوى*

في طرح الإشكالية، القتل اعتداء واختزالاً :

لا تمثل كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري عن الظاهرة الصهيونية، على تعدد ثرائها الشديد، سوى دوايات تطبيقية، بحثت فيها مقولات نظرية ومهجية، قام بتطويرها لدراسة الظواهر الاجتماعية في مواجهة الانتماء الترامية إلى تطبيع العلوم الاجتماعية. بمعنى تطبيق المناهج والقواعد المستخدمة في العلوم الاجتماعية على الظواهر الإنسانية، بحيث تتم دراسة السلوك الإنساني المركب بغض الكيفية التي تتم بها ملاحظة سلوكه القردة مثلاً أو الحجاب الأمية!

فبالواقع أن المسأل في أعمال الدكتور المسيري لا يملك إلا أن يلاحظ الخلل شديداً في كتاباته على محاطر هذه المناهج الاختزالية، التي تحول دود إدراك العمليات المركبة التي يقوم العقل الإنساني خلالها، يتمييز المعلومات العريضة المتاحة له عن الفروع المحيط به، وترتيبها وفقاً لدلائلها وأهميتها في فهم ظاهرة ما، ثم القيام بعمليات تجميعية وبركبية لبناء تفسير معين للظاهرة محل الدراسة

بل إن الأداة التحليلية، المركبة عبد الدكتور المسيري (النموذج التفسيرية) لا

* باحث في الشؤون السياسية والفكرية، مهندس في وزارة الخارجية المصرية

تكتسب أهميتها وميز وجودها إلا من كونها قادرة على تقديم تفسيرات أكثر تركيياً وشمولاً للظواهر الإنسانية من المناهج الاختزالية^(١)

والمقارفة العربية أن الدكتور المسيري الذي سم يفتأ يحذر من مضار المناهج الاختزالية بدأ مؤخراً أنه يوثق، هو نفسه، أن يقع ضحية للاختزال والأعرب من ذلك أن هذه الهجمة الاختزالية أنه في أعرب توقيت (بعد صدور أخطر أعماله وأكثرها تركيياً على الإطلاق موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: فودج تفسيري جديد)، ومن مصدر لم يكن أحد ليوقعه من مريديه والمحميين بأعماله على وجه التحديد!

فقد صدرت الموسوعة في لحظة فارقة سادت فيها على الصعيد العلمي المنار من العكرية المسودة، على طريقه لأطعمه سابقه التجهير! والدراسات الكسولة التي تقتصر على توثيق البعثات، وتستبعد من التحليل كل ما لا يمكن قياسه كميًا، ولا تنسم في الواقع على حد تعبير الدكتور المسيري بأي شيء سوى أنها صالحة للبشر^(٢) أما على الصعيد الاجتماعي، فمن نافذة القول الإسهاب في وصف حالة الشردي والترحالي التي سادت الواقع العربي، ورافقتها أجواء ختمالية بشر بيزوغ صبر السلام الإسرائيلي على أرضنا العربية!

ومن هنا يمكن فهم رد الفعل المصاحب بحمد صدور الموسوعة في الدوائر العلمية والسماحية على حد سواء، والتي اتخذت شكل الجوانز السطيرية ومزعمات التكريم والمقالبات التفسيرية إلح، التي ركزت على تمرد الموسوعة، وقُرُط صاحب هذا الجهد للذهن الذي صبح ضد تيارات اليأس والانهرامية، وأنى بما يُعد ضرراً من المستحيلات، وما إلى ذلك من عبارات للديح والثناء!

(١) حول مقارنة المسيري بين التماح الاختزالي وبلوكيه، راجع مقدمة كتاب الجمعية السرية (القاهرة: دار الهلال ١٩٩٣)، بالإضافة إلى الجزء الأول من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية بمودج تفسيري جديد (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩) من ٩٠-٩٤.

(٢) راجع المقدمة للتعميرة التي كتبها الدكتور المسيري لنظرة الأعميرة التي أصدرتها دار الهلال لكتاب الدكتور جمال-حسن اليهود لتروم لوجي.

و الواقع أن مثل هذه الاحتماليات وديبايات المديح كانت تكفي ، وتريد ، إذا كان المحقق به ممكراً يتمنى إلى التباد الرئيسي في الفكر العربي حير أن تصدد مفكر ما رأت آراءه تفتح الكثيرين ، مما يحول دون احتلالها الموقع الذي تستحقه من المآثرات الرئيسية في الأوساط العلمية العربية ، ما حدث عن النجاشي النام الذي تقابل به من حوار صنع المزار في الوطن العربي

وإذن ، نحن لا نتجاوز إن قلنا إن هذا النمط التقليدي من الاحتفاء ليس قاصراً وحسب ، وإنما يثير العديد من الهواجس حول إمكانية الاستعدادة من الأطروحات السببية والمنهجية التي يقدمها الدكتور المسيري ، الأمر الذي يمكن إيجاره في ثلاثة هواجس ، أو عموم أساسية ، مرتبطة ببعضها البعض ، وهي

أولاً هاجس الأمانة

بعض النقاد عني بمرء العمل الموسوعي الذي قام به الدكتور المسيري ، وليس على كيمية الاستعدادة منه . والنواقع أن هناك سابقة لا نلنا نعلم منها إلى الآن نحن هذا النمط من التعامل مع الأعمال العلمية الكبيرة ، تتمثل فيما حدث مع العالم الخالد الدكتور جبران حنبلان ومؤلفه المد شخصية مصر ، والذي لم يحظ من النخب السياسية والفكرية إلا بـ « الأكشبهات » المعهودة للمديح ، إلى الدرجة التي تحول معها هذا العمل العظيم إلى مجرد « أيقونة » تترك به ، أو تنير إليها في سياق استعراض منه الاطلاع ، في الوقت الذي يسم فيه تجاهل كل الأطروحات الفكرية والدلالات البصالية لهذا العمل الكبير !

ثانياً هاجس الاختزال

فقد اختزل الدكتور المسيري ، عند غالبية المعلقين ، في موضوع الدراسات الصهيونية ، ولم تحظ بجهداته النظرية بما تستحق من الاهتمام والدراسة وحتى الدراسات القليلة التي اقتربت بالتحليل من المفردات النظرية والمنهجية للدكتور المسيري لم تنجح بتجاوز من الاختزال ، إذ أفرطت غالبية هذه الدراسات في التركيز على التعرّف المصطلحي والمعجمي للدكتور المسيري ، وعلى أهمية بناء على علمي

مستعمل نفاً عن الفكر العربي (الذي اختزل بدوره إلى معولات اندام من الوضعية والسلوكية) وكأن تكريم الدكتور المسيري لا يتم إلا بعرضه عن سياقه الإنساني الرحب، وكأن العمل لا يكون عظيمًا إلا إن كان نبته في أرض بُور بعينه عن لأرضيه الإنسانية المشتركة أو هي، أي الإنسانية المشتركة، بأداسة أحد المفاهيم لأسامية في منهج الدكتور المسيري.^(١)

ثالثاً: هجوم التطوير

فالمادح التعسريه التي يقدمها الدكتور المسيري ليست مجرد تمدين عقليّة تُمارس في الدوائر الأكاديمية، ولكنها أيضاً خطوة أساميه نحو تحويل المفهوم والتفسير على حد تعبير الدكتور المسيري - إلى مضال من أجل ما نتصور أنه الحق والمثل.^(٢)

ومن هنا: فإن التكريم الحقيقي لفكر الدكتور المسيري لا يكون بالتقريب والمدايح كرمكه وعصره من وسائل القتل احتفاءً وإعلاءً بالتجاوز - انتفاً واختلافاً مع أقولات التي يطررها هذا الفكر الجديد، بما يساهم في تعميق وجوده في «الأجنحة» الحديثة العرسة، وري تطويره وتجاوزه لبناء قنوج جديدة أكثر تعسريه، لأمر الذي سيسمح - ولو في مرحلة لاحقة - على بلورة العديد من الخيارات لاستراتيجية لإداره التعامل مع الظاهرة الصهيونية، وعبرها من الظواهر الاجتماعية، بشكل أكثر شدة.

والخلاصة أن هذا المقال يسمي إلى أن يكون محاولة للفت الانتباه إلى أهمية مفارقة المجد الاحتمالي السائد في التعامل مع أطروحات الدكتور المسيري، والذي يصمى عليه، طبعاً متحفاً، يحول دون تحويلها من معرعة مجردة إلى فعل مضالي.

(١) حول مفهوم الإنسانية المشتركة عند الدكتور المسيري، راجع الجزء الأول من الموسوعة، صدر من ذكره، ص ٦٥ - ٦٧.

(٢) انظر د. عبد الوهاب ناسيري، الأيديولوجية الصهيونية - دراسة تحليلية طم لجماع المراحل - سلسلة عالم المعرفة رقم ٦٠٦، الطبعة الثانية (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨)، ص ٦١.

وايست الهواجس والهموم التي سيطر حها هذا المقال إلا إشارات وملاحظات
أحسبها خطوة على هذا الطريق



فكر متعني أم فكر مضاني؟ هاجس الأديبة

ارتبط اسم الدكتور المسيري عند غالبية الباحثين وجمهور القراء بدراسة
الصهيونية أكثر من أي من اجتهاداته النظرية أو التطبيقية لأخرى، الأمر الذي تعدّ
في حقيقة الأمر مغامرة كبيرة بسمعة الدكتور المسيري العلمية، هي رسم أصبح فيه
مصطلح الصهيونية مصطلحاً سيئ السمعة، في كل من الأوساط البحثية ودوائر
صنع القرار العربية على حد سواء!

فالصهيونية، من وجهة نظر جمهرة المفكرين والمفكرين تأسسها في الوطن
العربي، ليست سوى مصطلح سجالي معاً بالتحيزات القومية والأيدولوجية،
ومن ثم فلا مكان له في البحث العلمي الموضوعي «النظام السياسي أو الاقتصادي
الإسرائيلي» إذ يسعى أن يدرس هذا النظام باستخدام بعض المناهج والأدوات
التحليلية التي تم بها دراسة النظام السياسي الإسباني أو النازي مثلاً، فهذه
المناهج عملية بالتصور، ونحن نعيش في عصر سهولة وبهاية التراجع وما بعد
الأيدولوجيا... إلى آخر ما يجود به قريحة الباحثين في الدوائر الغربية وينقله
ياحشونا بكل دقة وأمانة! ولا مكان لمصطلح كالصهيونية إلا في الخطابات
الأيدولوجية والحقوقية التي لا تطلل من وراءها!

وفي خضم هذا المناخ يحسب للمسيري، ولا شك، أنه رد الاعتار بقدر
التحليل لهذا المصطلح سيئ السمعة، فقد قدمه في إطار نظري شديد التماسك
والدلالة، بعيد كل البعد عن الخطابات الحقوقية والسجالية، وفي سياق عدد من
المقولات المعروفة والمنهجية التي تكشف قصور الأدوات التحليلية والنظريات القائمة
على التطبيق المعرفي للظاهرة الصهيونية هي تفسير السلوك الإسرائيلي. للمقابلة

الرئيسية في الفكر والممارسة السيامية العربية، ماهيك عن قدرتها على التنبؤ بهذا السلوك

وعلى الرغم من أن المودج التصيري الذي عدّه الدكتور المسيري أثبت كفاءة إسرائيلية، ومقدّمه حالية على التفسير، بل والتنبؤ في أكثر من مناسبة (مثال توقعاته في أوائل الثمانينيات بشأن اندلاع الانتفاضة الفلسطينية واحتجاجاتها على سلاح الحجارة عديدًا^(١)، أو تنبؤاته حول حجم الهجرة اليهودية الأخيرة لإسرائيل من دون الاتحاد السوفيتي السابق، حنطاً ذكر أنها لن تتجاوز نصف مليون وهو ما حدث بالفعل. في وقت كان الباحثون والموضوعيون، يتحدثون فيه عن «جريمة العصر» وحنتمالات هجرة مليونين من اليهود السوفييت^(٢)) أقول إنه على الرغم من هذه النجاحات، فإن غالبية الباحثين العرب وصانع القرار اكتفوا بالحديث عن الجهد «المتعمّد وإخبار» الذي يُدّل في مشروع المسيري حديثاً مُرسلاً، لا يتطرق بأية حال من الأحوال إلى محارلة الاستمالة منه في مرشيد عملية فهم السلوك الإسرائيلي أو صبح القرار العربي تجاهه. وكأن هذه النجاحات لا تعدو أن تكون مجرد نوع من صريبات الخط، وليست لها أية دلالة بالنسبة لقدرة المادج الفاعلة على التطلع المعرفي على التفسير والتنبؤ.

وأكثر من ذلك، لم يسلم المودج الذي قلّمه الدكتور المسيري بهم الطاهرة الصهيونية من اتهامات بالبعد عن الواقعية، الأمر الذي يثير التساؤل حول مفهوم الواقعية معه عند هذه السحب السياسية والعسكرية العربية، وما إذا كانت الواقعية تسمى القدرة على تفسير الواقع والتعامل معه، أم أنها تعني الاستسلام التام لهذا الواقع، أو بالأحرى تصوره مشوّعة منه؟

(١) ظهرت هذه التوقعات في مقال نشره الدكتور المسيري في جريدة الرياض عام ١٩٨٤، أي قبل اندلاع الانتفاضة الأولى بأربع سنوات كاملة، ثمّ من ثمّ حصل انظر د. عبد الوهاب المسيري، وعلى الفكرة سيرة خرافاته غير موضوعية، ص ٢٣١-٢٣٢.

(٢) انظر د. عبد الوهاب المسيري، هجرة اليهود السوفييت: متوج في الرصد وتحليل المعلومات (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٠).

كما أن هذا الاتهام بالبعد عن الواقعية يثير الدهشة، لأنه يأتي عادةً بعد دعاية مطولة من لنديج لفكر الدكتور المسيري وحملته المرسوحى العذ - إلخ، الأمر الذى يعنى أن فكر الدكتور المسيري - قى رأى هذه النخب - عظيم وعتاز ومتفرد، ولكنه فى الوقت نفسه - عبر فخر على الإصافه لمهتنا للواقع أو التعامل معه

ومن هنا، فإن الخطوة الأولى لمواجهة احتمالات أيقنة فكر الدكتور المسيري يسقى أن تتمثل فى القيام بالعديد من الدراسات الإمبريقية، للوحدة بالأساس، من رأى العام وصاع القرار فى الوطن العربى، لاختيار المقدرات التصيرية لنموذج الثمرى الذى يقلعه، والمقارنه به وبين السادج الإخرالية، وتوضيح دلاله القهامة على صعيد الإدراك السياسى لظواهر الاجتماعية، وعلى رأسها الظاهره الصهيونية والسلوك الإسرائيلى من ناحيه، وعلى صعيد الممارسه السياسيه وباء الاسرائيليه لإدارة التعامل مع هذه الظاهرة من ناحية أخرى

والتصور الذى يعتقه الدكتور المسيري بظاهرة الصهيونية وإسرائيل يتجاوز التفسيرات المدرسية لنظام السياسى الإسرائيلى، القائمة على تطبيع الظاهره الصهيونية معرفياً، والانشغال بموضع عناصر النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى الإسرائيلى بامتحنام نفس الماهج التقليدية المستخدمة فى دراسة أى نظام سياسى آخر، كان يدرس النظام السياسى الإسرائيلى باعتبارها نظاماً برلمانيّ كالنظام السياسى الهندى، أو ثنائىً أخريه كالنظام البريطانى - إلخ - فمثل هذه التفسيرات تعجز عن تفسير الطبيعة المتميزة للأجرايب السياسيه والمؤسسات النقابيه مثلاً فى إسرائيل، والتي تعرد بوخلائف لا تظهر بها فى سائر نظم السياسيه

ولعل دور الهستدروت (اتحاد العمال) فى إسرائيل يعطيا مثلاً واضحاً على قصور النظرة التطبيقيه عن إدراك الظاهره الصهيونية - علتهستدروت - الذى تأسس عام ١٩٢٠، أى قبل ثمانيه وخمسين عاماً من تأسيس دولة إسرائيل - ثم يشأ للتعبير عن مصالحي طبقة عاملة يهوديه تلورت فى حليطس، وإنما شأ أداة لخلق هذه الطبقة، وبراة للاقتصاد العمالى - كما أنه بامتلاكه العديد من امشروعات

(الهستدروت أكبر رب عمل في إسرائيل) كان يسمى إلى تكوين علاقة خاصة جداً مع رأس المال الخاص، وهو ما عكس عنه بن جوريون بقوله: "إننا لا نسمى إلى مشاركة العمال في أعمال يديرها رأس المال الخاص، وإنما إلى مشاركة رأس المال في أعمال يديرها العمال ويشرف الهستدروت عليها، وبأخذ رأس المال نسبة ثابتة من أرباحها، وبعبارة أخرى كان تأسيس الهستدروت بالأساس أحد تجليات الرؤية الصهيونية العمالية للمسألة اليهودية، والتي تقوم على إصلاح الهرم الاجتماعي المقلوب لدى الجماعات اليهودية في المجتمعات الأوروبية، وخلق طبقة عاملة منتجة في أرض الميعاد"^(١).

ولا تقتصر دلالات النموذج الذي يقدمه الدكتور المسيري على مرحلة ما قبل قيام دولة إسرائيل، وإنما تشمل أيضاً معنوسات خالية للنظام السياسي الإسرائيلي، فإد نظره مثلاً إلى الأفكار التي راجت في منتصف التسعينيات حول ما سُمي وقتها بالسوق الشرق أوسطية، فسيدهشنا أنها لا تعبر سوى عن إساج لفهوم الجماعة الوظيفية فالاندماج الأمثل للاقتصاد الإسرائيلي في اقتصاديات المنطقة من وجهة النظر الإسرائيلية يجب أن يتم من خلال سيطره إسرائيل على عمليات الوساطة المالية في المنطقة، وليس من خلال مناطق تجارته حرة، نظراً لاعتبارات عديدة تتعلق بمصالح الاقتصاد الإسرائيلي من حيث هيكل الأسعار والخصائص الطبيعية والصادرات وعبرها مما يحول دون اندماجه تجارياً بالمنطقة ومن هنا فإن مصلحة الاقتصاد الإسرائيلي لا تتمثل في تحرير التجارة في المنطقة، وإنما في القيام بدور الوسيط الذي يقوم بتسويق المنطقة للخارج (من خلال برامج السياحة مثلاً)، والإضاعة إلى تسويق الخارج وهو لأهم للمنطقة (بامتياز علاقات إسرائيل بنو لايات المتحدة وأوروبا بالإيجاء بأنها تستطيع توجييه لاستثمارات أمريكية وأوروبية إلى المنطقة ومن المأسف أن قطاعاً هاماً من الحب الحرية صمدى هذا الرهيم، ويات مقعاً بأن الطريق إلى الأسواق ورؤوس الأموال العربية يمر عبر تل

١٠. راجع للدكتور المسيري نموذجه للاقتصاد الاستيطاني الصهيوني في فلسطين قبل عام ١٩٤٨، في الجزء السابع من الموسوعة، ص ١٧٣ - ١٧٦.

ليب (١)، وهو ما يثير التساؤل حول ما إذا كانت المسألة اليهودية قد حُلّت من وجهه
لنظر الصهيونية. بعوضه شعب الله المختار إلى أرضه الموعودة لتبدأ «مسألة الدولة
اليهودية»، حيث تحمل «مسألة» الدولة اليهودية في محطتها الإقليمية محل
«مسألة» الجماعات اليهودية في المجتمعات العربية^(٢).

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو شقين: فمن ناحية، وإذا كان المسيرى يقدم
نموذجاً أكثر واقعية (بمعنى أنه أكثر قدرة على تفسير الواقع الإسرائيلي، ومن ثم على
تقديم توصيات عملية وواقعية للتعامل معه) من التفسيرات التطعيمية لظاهرة
الصهيونية. فبماذا ظل هذا النموذج حتى، لأن على هامش أجندة الجماعات النحش
العربية، ما هي من تجاهله من قبل دوائر صنع القرار في الوطن العربي؟ وبالمثل
يبنى عمله لتحويله دون أية فكرة المذكور المسيرى، وعرضه على عملية بحث
الاختبارات الاستراتيجية للتعامل مع الظاهرة الصهيونية أولاً، ثم على غيرها من
الظواهر الاجتماعية والسياسية في وقت لاحق؟

الإجابة عن هذا السؤال عملية بالغة التعقيد، على الأقل بما يتجاوز خبر المكسي
لهذا اللقاء. ويمكن هنا أن نقول إن طبيعة الأسئلة التي يطرحها النموذج لها طابع
إشكالي ومركب، والإجابة عنها تحتاج إلى جهد إبداعي يتطلب عملية تدريب لا تتوفر
في المؤسسات التعليمية العربية، التي لا تفتأ تخرج دكاترين يجلسون لفعل الأرضي
وحشد أكبر قدر ممكن من المعلومات بصرف النظر عن دلائلها، ويقاس عملهم بعدد
المراجع، وبخاصة الأجنبية. التي حشدوها في ثوب الهراس - إلح

كما أن الصورة التي يقدمها هذا النموذج تتحدى العديد من التصورات
والتقارب التفسيرية التقليدية التي صيغت لفهم السدوك الإسرائيلي. فبما هي
كللوبي الصهيونية الأسطورية القائمة على سطوة الرأسمالية اليهودية، وغيرها من
المفاهيم التي تبرز للاستلام العربي، باعتبار أن العرب يواجهون ما لا يقل لهم
بمواجهته، لا مكان لها في هذا النموذج. فهذا النموذج يناهز بتأريخية الجماعات

(١) راجع للدخول المبني على شخصه وتطعيم الاقتضاء الإسرائيلي، في المصدر السابق،
ص ١٩٧-٢٠٢.

اليهودية، ومن ثم فإنه لا يعترف بوجود رأسمالية يهودية، وإنما هناك رأسماليون يهود^(١) يحركهم لمصلحة الرأسمالي واختياراً من معظم الربح، ولا يختلف سلوكهم عن الرأسماليين المسيحيين أو المسلمين أو البوذيين. ويرى أن وراء الدعم الأمريكي لإسرائيل ارتباطاً مصلحياً عضواً بين الدولتين، لا لربى صهيونى يسيطر على العقل الأمريكى المسكين!

وينمى أن مثل هذه التصورات تفرغ من إعادة النظر فى العديد من الخيارات لاستراتيجية التى تبناها منذ من حواثر سبع الثمانين العربية (على حرد فكرة تصميم التحالف مع الولايات المتحدة لإقناعها بالانحطى عن انحصارها لإسرائيل، أو استثمار المزيد من الأموال العربية فى الولايات المتحدة لإنشاء لوبى عربى، وكأد للخيارات المعطاة المكثفة فى البنوك الأمريكية ليست كافيه بنقيام بهذه المهمة إن كانت ممكنة أصلاً! (الح) وينمى أيضاً أن أية إعادة للنظر ستصطدم، ولا شك، بالعديد من القوى المستعيلة من بقاء الوضع الراهن على ما هو عليه. فالمادج التفسيرية التى يقدمها الدكتور المسيرى تمحور بالأساس حول أطروحات مضائية، وليست مجرد تمادى فكرية يمارسها الباحثون للمحضور على العبد الكنى من الدوايات بنأمين الترقية للدرجة لأسانديه!

ومن ه يمكن فهم الأسباب الخفية وراء النمط الاحتفالى بأعمال المسيرى، فى الوقت الذى يتم فيه محاولة عملها عن التأثير على التيارات الترميمية لبحث الفعل أو امارسة السياسية. ولعل الدكتور المسيرى نفسه كان متبهاً لخطر الأيمنة الذى يمكن أن يعرض له، وهو م دفعه إلى أن يضم على الموسوعة طابع «جبهوي»، بإشراك أكثر من ١٠٠ باحث وباحث فى كتابة المناهل للمجتمعة لموسوعة. فهذهجسه الأساسى إذن لم يكن النسخة للتعرد، وإنك لتأسس لشدة حتى مكامل، يسمى بدورة المادج التفسيرية التى يقدمها، واختيارها إمبريقياً، والاستعادة منها فى ترشيد فهم الظاهرة الصهيونية والتعامل معها

(١) نمى الدكتور المسيرى جزءاً كبيراً من للجلد الثالث من موسوعة بصفت حول الفروق بين مفهوم الرأسمالية اليهودية والرأسماليين من المجتمعات اليهودية، راجع ص ٩٩-١٢٥

غير أن مثل هذا المجهود ينبغي أن يتجاوز النطاق الفردي ومن ثمَّ تبرر أهمية العمل على إنشاء مؤسسة أو مركز دراسات، للعمل على دراسة وتطوير هذه النماذج المعرفية والنماذج التفسيرية المتوحد منها، والقيام بالبحث من الدراسات الإمبريقية التي تعاطت صنائع القروا مستهدفة إبراز القدرات التفسيرية لهذه الأداة التحليلية (النماذج التفسيرية)، وطرح بدائل استراتيجية متنوعة لتحريك، امتداداً إلى فهم أكثر تركيزاً وشمولاً للظواهر المطلوب التماس معها



من التعدد المصطلحي إلى الانتصار للتاريخ والإتساقية للشعرية، هاجم الاختزال

إذا كانت الأيقنة هي أقصر الطرق لتحويل الفكرة إلى التحف، فالاختزال هو أقصر الطرق لتحويل الفكرة إلى أيقونة. وهو، للأسف، يُعدُّ اسمه مهيبة على كثير من الكتابات التي اقترنت بالبحث من الجوانب المنهجية لفكر المسيري. فعاليها تبت هذه الكتابات المنهج التقليدية القائم على الإشادة بأعمال المسيري، والتأكيد المبَّالغ فيه على تفرُّدها المصطلحي والمفاهيمي، وعلى أن المسيري قال ما لم يقنه أحد، ومثلت أعماله معارفه وقطيعته كاملة مع المنهج «العربية» في تحليل العلوم الاجتماعية

وبعده الضعف الرئيس في الكتابات التي تنحو مثل هذا: لتحتج تكمن ببساطة في أنها تستخدم منهجاً اختزالياً، للإشادة بأعمال مفكر سمَّته الأساسية التركيب ومحاربه الاختزال! فهي في حقيقة الأمر مناقضة لروح عمل المسيري ذي الطابع الجوهري، كما سبق وذكرنا، بقدر ما هي مناقضة لمنهج المسيري القائم بالأساس على مبدأ الانتصار للتاريخ

فلنتأمل في أعمال المسيري يلاحظ أن الانتصار للتاريخ هو الهمُّ الحاكم في جميع هذه الأعمال فتحويله للظاهرة الصهيونية على سبيل المثال يقرم على نقد. ونقص. استثناء. لبعضها من التاريخ الإنساني، وإصرارها على أن الجماعات اليهودية تمثل

شعباً عموماً يعيش خارج التاريخ، حيث لم تتأثر هذه مجتمعات على الإطلاق. وفقاً للرؤية الصهيونية. بالمجتمعات التي عاشت بين ظهرائها لعشرات القرون، وإن ظلت منعلقة على عينيها، محتفظة بحصانيتها «التقية» طوال الوقت، تجترُ مبادئها التاريخية الخاصة، وتخدم بالعودة إلى أرض الموعد.

لمجتمعات والأيديولوجيات الاستيطانية كما يقول مسري. معاديه لتاريخ بالضرورة^(١) ومن هنا، فإن الخطوة الأولى لفهم وتحليل الظاهرة الصهيونية هي وضعها في سياقها التاريخي السليم، واعتبارها ظاهرة استعمارية غريبة لا يمكن فهمها إلا في سياق تاريخ الاستعمار الاستيطاني والأوصاف الدولية منذ نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، وليس بالعودة إلى النصوص التوراتية والقدرة الذي لا يقرأه حتى طلبة المعاهد الدينية في إسرائيل^(٢)

ويوضح هذا المنهج التاريخي في تحليل المسري لأسطورة الماساد، مثلاً^(٣)، حيث يرفض بشكل قاطع الطرح الصهيوني بها كتعبير عن طبيعة المقاتل اليهودي الذي يمثل الانتحار على الاستسلام، ويقدم قراءة تاريخية مدققة للواقعة تحللها في سياق حاكم الحامية اليهودية بديح الرومان محاصرين بعد استسلامهم، وتحولها من المعاملة بدليل عندما دارت عليها الدائرة، فنحن هنا على حد التعبير الدكي لأسامة

(١) انظر د. عبد الوهاب المسري، وعنى الفكرية: سيرة فكرية غير موضوعية من ١٩٥٥ ومن لهم في هذا السياق ملاحظة أن أول دراسة كتبها الدكتور المسري عن الفكر الصهيوني أبرزت فكرة العنصرية للتاريخ، بل وجعلتها محوراً أساسياً لأفكاره، انظر د. عبد الوهاب المسري، نهاية التاريخ، مقبلة للدراسة بين الفكر الصهيوني (الظاهرة) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٢

(٢) يتكون الترمود من أكثر من ٢٠ جزءاً في بعض الطباعات، وبوود مسري قدج عديدة لمعكرين لم يقرؤوا مط، بل إن مارتس يوزر. أحد أهم مفكرى اليهودية في القرن العشرين. حصل على أول نسخة من الترمود عليه في عيد ميلاده الستين. الأمر الذي يبرز تقصير الشهد للعديد من الكتابات العربية التي تصير عن أن الترمود هو للدخل الرئيس لفهم الخلاصة اليهودية، عن المسالم! انظر الجزء الخامس من الترمود من ١٦٥، ١٦٢، ١٦٣.

(٣) أفرد المسري فصلاً كاملاً لدراسة هذه الأسطورة في كتابه القيم للمجتمعات السرية (الظاهرة) دار الهلال، ١٩٨٣. انظر أيضاً الجزء الأول من الموسوعة، ص ٢٢٧.

القماش^(١) - لستاً سوى أمام حادثة لورد في إطار إمبراطورية ذات جنبة حصرية معينة، يشكل النار والمعاملة بالمثل أحد أهم عناصر الضغط فيها

والانتصار لتاريخ ليس قادراً على دراسات لتسيرى عن الصهيونية، فدراساته هي مجال النقد الأدبي - وهو مجال تخصصه الدراسي الأصلي - تتلخص على ضرورة فهم النص الأدبي باعتباره تمييزاً مكثفاً ومرتباً عن لحظة تاريخية معينة، لا يمكن فهمه بمعزل عنها^(٢) وليس من قبيل المصادفة أن أطروحته المذكورة كانت عن الوجدان التاريخي والوجدان المعاصر للتاريخ في الشعر، الأمر الذي أثار انتقادات فائدتاريخية والانتصار للتاريخ يشكلان حجرة الأساس الذي يبنى عليه التفسيرى بمادجه التفسيرية لدراسة الصهيونية وغيرها من الظواهر الاجتماعية

والخطأ الرئيس الذي يبني تلافيه هو اعتبار التمرّد للمصطلحي متحلاً لفهم خصوصية التفسيرى، ومن ثمّ تصوير الخصوصية والسياق التاريخي كصديقين، وإغفال السياق التاريخي هو في الواقع إهدار للخصوصية، إذ أن خصوصية أية ظاهرة هي عبارة عن ثمرة لعلاقة جدلية بين عنصرين رئيسيين هما

١. تأثيرها بمعنى التبعات التي تنفرد بها فتجعلها تختلف عن غيرها، ومن ثمّ تسعى الأنبياء وتبني الدراسة

٢. سياقها وهو ما يجعلها، رغم اختلافها، محتفظة بطبيعتها الإنسانية، ومن ثمّ تعلّقها للدراسة والتجريد والتعميم، والخضوع للأدوات البحثية المتعارف عليها

ومما لا شك فيه أن التفسيرى يقدم في تحليله للظواهر الصهيونية نموذجاً تفسيرياً مركباً، يتضمن العديد من المفاهيم الجدلانية التي قام بسبكها (كالحتمية، والسببية، التفضيضية، والترددية، والحلولية، والكموبية، الخ) أو التي قام بإعادة تعريفها وموسيع حقلها الدلالي (كالعلمنة، والجماعة الوظيفية، وغيرها) غير أن

(١) انظر دراسة التلمني، هي الرواية التلمني، مجلة الحسيد في عالم الكتب، العدد العشرون، سنة ١٩٩٨، ص ٨ - ١٠

(٢) انظر د. عبد الوهاب التفسيرى، رحلتى الفكرية: سيرة غير فائقة غير موضوعية، مرجع بيتي ذكرى، ص ٣١٩

القضية هنا هي فهم السياق الذي أنتجت فيه هذه المصطلحات ، والكيفية التي تفاعلت بها هذه المفردات مع الأدوات التحليلية المتعارف عليها ، والتي استخدمها المسيرى بكفاءة ولم ينزل عنها

فالتصور المركزي للظاهرة الصهيونية عند المسيرى يقوم على أنها، مثلك استجابة معينة لواقع اقتصادي واجتماعي معين، عُرف في التاريخ لأوربي باسم «المسألة اليهودية»، تقوم على عودة «شعب الله المختار» إلى «أرضه للعودة» كشرط ضروري لتحديث الجماعات اليهودية التي تعيش على هامش العمليات الإنتاجية في بعض مجتمعات أوروبا. فهذه الجماعات الهامشية. أو المهمشة من وجهة النظر الصهيونية. ستتحول حتماً، وفقاً للتصور الاقتصادي للمشروع الصهيوني، إلى شعب مسيح/ معارب في أرضه الموعودة

ولا يحمس على القارئ أن هذا، التصور ينطلق بشكل ما من الطرح الذي قدمه ماركس في «المسألة اليهودية»، غير أن المسيرى يمتص فيعرف الصهيونية باعتبارها مركباً من عدد من العناصر هي استمرار التصور الوظيفي للجماعات اليهودية، مع انتفاء الحاجة للوظيفة التقليدية التي كانت تؤديها هذه الجماعات (أعمال الوساطة المالية) في ظل عمليات التحديث التي شهنتها المجتمعات التي عاشت فيها. الجماعات اليهودية وقيام الحركات الصهيونية بإعادة إنتاج «مفاهيم اليهودية في سياق مُعلم، بحيث تتحول الجماعات اليهودية إلى جماعة عضوية دينية/ إثنية في إطار حركة مباهمة معينة، حركة الاستعمار الأوربي وتحوّل الجماعة الوظيفية إلى دولة وظيفية، بعد أن قامت بإعادة تعريف دورها ووظيفتها.

ويشعر الدولة الوظيفية ترداد الصورة تركيبتاً فسلوك هذه الدولة يصبح دالاً في منطقتين مجاورتين هما. منطلق الدولة، ومنطلق الصهيونية الاستيطانية، إذ أن ضرورات الاستيطان وأداء الوظيفة لا يتفقان في كثير من الأحيان وضرورات البقاء كدولة، والأجندة السياسية لسحب الحاكم هي إسرائيل لا تتطابق دائماً والمتنطق الصهيوني الخالص وهكذا تصبح الإشكالية الأساسية لدراسة واقع الصهيونية

والممارسات الإسرائيلية هي استكشاف أنماط التفاعل بين منطق المشروع الصهيوني ومنطق الدولة الطبيعية

ثم إن المسيرى أعلى بوضوح رفضه لـ «جيتوية» المصطلح، التي نفتقر من وجود تاريخ يهودى مستقل يستندم توحيد مصطلحات وآليات خاصة لهما، والتي تتراوح تحملاتها بين رفض ترجمه للمصطلحات العبرية إلى اللغات الأخرى، والإصرار على الاكتفاء بترجمه المنطوق النغوى العبرى Transliteration، بحيث تصبح الهجرة اليهودية إلى إسرائيل «عالية»، وحزب العمال «العراخ» وهكذا. وبين «عبريه» أسماء الأعلام اليهود الأريزيين بما يخص عليهم طابعاً أسطورياً، باعتبار أنهم أعضاء في جماعة يهودية متعاضدة تعيش خارج التاريخ، عيصح إسحق بنسحاق ومرسى موشيه، بصرف النظر عن أن أصحاب هذه الأسماء لم يكلموا العبرية، ولم ينادوا يوماً إلا بالمنطوق الأريزي لأسمائهم^(١).

ويوضح المسيرى أن خطورة جيتوية المصطلحات تتمثل في أنها تقسم على الظواهر محل الدراسة طابعاً أسطورياً، وتحقق روابط مصطنعة بين الجماعات اليهودية داب التواريخ المختلفة، ويهتد السياق التاريخي لهذه الجماعات، أى أنها باحتصار تحد من قدرته التفسيرية للمصطلح. ويمضى المسيرى فيبحث الحالات التي قام خلالها بسك مصطلحات جديدة، إما ضرورة أملاها تعبير للمصطلح السائد عن تجربات ورؤى معرفية متمركزة حول انقلاب الصهيونية، أو نفعه تصحيح حلول معسر في الحقل الدلائلي للمصطلح. أى أن المعيار في رفض مصطلح شائع أو «عبري» وبناء مصطلح جديد كان دائماً السعي وراء فكرة تفسيرية أكبر، وليس الرغبة في بناء سبق علمي مستقل، والاحتماء بجسور مصطلحي مضاد!

والواقع أن المنهج الاختزالي، القائم على التأكيد بخلق منه على التمرد المصطلحي لعكر الدكتور لسيرى، يشير العديد من الإشكاليات فهو ينطوى أولاً على محالطة منطقية واضحة، إذ أن أصحاب هذا المنهج يطلقون على البداية من القول بقصور الأدوات التحليلية «العربية» عن فهم الظواهر غير العربية، باعتبار أن هذه الأدوات تعبر عن رؤى معرفية وحرة عربية غير قابلة للتعميم، ومن ثم فهناك حاجة لأدوات

(١) انظر الجزء الأول من الموسوعة، ص ٤٣

تحليلية جديدة غير أنهم يقومون بعد ذلك بتعميم هذه الأدوات التحليلية الجديدة (التي سكّنت كما يقولون لعهم الظواهر غير العربية) واستخدامها في قراءة ظواهر عربية (كالصهيونية مثلاً، التي يُعرّفها المسيري باعتبارها ظاهرة اقتصادية عربية)، الأمر الذي يعنى أن الأدوات التحليلية «العربية» التي يُعّاد عليها أنها تعبر فقط عن الخبرة العربية لا تصلح لعهم الظواهر العربية ذاتها، ولأننا نحتاج إلى أداة منهجية مثبتة الصلة بالعرب لعهم الظواهر العربية! ومن ناحية ثانية، فإن رفض الأيقنة يكون بمنهج لا بأيقنة مفيدة والمعارضة هنا هي أن التقوقع لمصطلحي والافتعال من الأدوات التحليلية الشائعة، ومناظرات التفكير الإنساني. لأنها تستخدم مرجعية اصطلاحية معلومة. يعكس بدوره نمطاً لمصطلح يتناهى وامتهج التاريخي المميز لفكر الدكتور المسيري فالسمية الكفدية للفكر العربي والرفض الكامل له كما يوضح المسيري^(١) وجهان لعملة واحدة، فكلاهما يعرض مركزية الغرب، وكلاهما مضطرب في علاقته مع العرب وعلى الصعيد العملي، فإن الإمكانيات النصالية لفكر المسيري تتفلس كثيراً في ظل الإفراط في التركيز على التعمد المصطلحي، بما يؤدي إلى عرته من مساقه الإنساني الأعم، وحرمانه من حنفاء محتتمين في العرب والشرق

كما أن تحليل تجربة المسيري الفكرية نفسها تعنى بشدة أي الجاه لتقوقع المصطلحي، فجميع أعمال المسيري تعكس متابعة نقدية دقيقة للفكر والتجارب العربية، وتصوب مثلاً راحصاً لدراسها ولاشيك النقدي مع مغولاتها (من دراساته لبحصاره الأمريكية^(٢))، وحتى مناظرته مع فرانسيس فوكوياما على صفحات جريدة الأهرام ويكلى عام ١٩٩٦) ويمكن اعتبار منهج الدكتور المسيري ثمرة تفاعل خلّاق مع بيارات نقد الحداثة ومفهوم التقدم، والتي تسراوح بين جماعات الحصر والبيئة، إلى العديد من نقاد المجتمع الاستهلاكي وعلماء الاجتماع التاريخي، وبخاصة علم الاجتماع الألماني الذي شأ على خلفه التصنع انتأخر في

(١) راجع الحوار المطور الذي أجرته معه مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات مع الدكتور المسيري،

مراجع بين ذكره ص ٣١ ٤٤

(٢) جمع الدكتور المسيري عدداً من هذه الدراسات في كتابه للفردوس الأرضي عواصم وتطلعات من الحضارة الأمريكية (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)

ألمانيا، والذي نتج عنه تجاوز الأشكال الرأسمالية والتقليدية (على نحو ما يرى اليوم في العديد من المجتمعات العربية والدول النامية بشكل عام)، الأمر الذي مثّل القاعدة التي وقف عليها علماء الاجتماع الألمان في طرحهم بدائل لتدعيم الرأسمالية التقدمية ويوضح المسيري في سيرته الفكرية تأثيره بشكل خاص بمدرسة فرانكفورت ومفهومها عن الفعل الأدائي، بالإضافة إلى دوايسات عالم الديميات الأمريكي شومسكي ومفهومه عن العقل التوليدي

ويوجز المسيري ملاحظه على تعاونه مع الفكر الغربي، عند إجلته عن سؤال حول استغنى من المرحلة الماركسية في تكوينه، فيقول: «كُنْ شيء تقريباً، ولا شيء على الإطلاق»^(١)، بقيت القراءة التاريخية للسياق الاجتماعي والاقتصادي للظواهر الإنسانية عبر أن المسيري ذهب إلى محاولته الوصول إلى منهج أكثر تركيزاً، لا يعود على الشعبية الكلمة للسياق الاقتصادي والاجتماعي، ويبيع هامشاً أوسع للعمل الإنساني وما يعناه هنا أن المسيري رفض الخصوصية المفرطة بفرض العمومية الشاملة، مقدّماً صياغة حلقة من أسماء مفهوم الإنسانية، كشركة كأسس لبناء المدح التوسعية، وتحقيق التوازن بين إدراك تأثير الظواهر الاجتماعية وبين مبادئه على الرغم من السياق الإنساني العام الذي يبيع الثنائية للتعميم، فإن الظواهر الاجتماعية تحتفظ بما يسميه المسيري ببنية الخاص الذي يعكس تعاضده الداخلية وتناقضاته أحياناً. التي لا يمكن إدراك خصوصيتها بدونها

ويطلق مفهوم المسيري للإنسانية، لمشاركة من ماعدتين أساسيتين، هما لانتشار التاريخي في مواجهة طبيعي، ولتواضع بين تأثير الخبرات البشرية ووجود مشتركات إنسانية وسمه تسمح بالمقارنة والتعميم. لمعرفة الإنسان عند المسيري مقاربة بالضرورة^(٢)، إذ بدونها تتحول دراسة الظواهر إلى تمرين عقلي لا توجد له نقطة مرجعية خارجة

فجوهر فكر المسيري هو التركيب ومحاربة الأنماط الانحرافية، سيما وراء بناء

(١) انظر حوار مجلة ليميد في عالم الكتب والمكتبات، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦

(٢) راجع: وعلى الفكرية: سيرة فكرية غير موضوعية، مرجع سبق ذكره، ص ٧

تحتاج معرفته مركبة، تدرك خصوصية الظواهر الإنسانية بعديها (الشمير والسياف)، وترفض الفصل بين هذين البعدين، سواء بالتركيز على الخصوصية المفرطة وتجاهل السياق التاريخي الأهم للظواهر الاجتماعية، أو بالسقوط في فخ العمومية الشبيهة وحال أمحيات الخاصة بالظواهر الاجتماعية بدعوى عالمية للفهم وللتأهيج والتخوف الأكبر على فكر اليسرى هو من القراءة الاخرالية به (التي يقوم بها للأسف بعض مريديه والمعجبين بأعماله)، والتي تهدر إمكانياته التحليلية، وتلعب به نحو الأيقنة والتفوق، المصطنعي والفكري



صاحب مؤلفات ام صاحب مشروع ؟ مفهوم التطوير

لعل أخطر مظاهر المهم الاخرالى لأعمال الدكتور اليسرى هو النظر إليه باعتباره صاحب مجموعة من المؤلفات المتنوعة، أغلبها عن الصهيونية، بجانب قصصه للأطفال ودراساته في الاجتماع والنقد الأدبي، وليس صاحب مشروع متكامل ذي طابع منهجي وبصالي، لا تثل الدراسات المتنوعة التي يقوم بها إلا حالات تطبيقية لاختبار أدوات المنهجية وليس هذه الطرة مستحقة، نظراً لأن اعتماد في وطن العربي على أصحاب المؤلفات لا المشاريع الفكرية للتكاملة

وللسألة هنا ليست مجرد اختلاف في التسميات، فالنظر إلى اليسرى كصاحب مشروع فكري، وليس كصاحب مجموعة مؤلفات متناثرة في موضوعات شتى، له عدة دلالات تتعلق بأسلوب فهم أعمال اليسرى والتعامل معها، وهو ما يمكن إيجاره في نقطتين أساسيتين هما:

أولاً أولوية الهدف المنهجي والهمم التنضالي

منى البدء كانت الإشكالية المنهجية لمعضلة في الانتصار للتاريخ، واستحضار المعادن الإنسانية في الظواهر الاجتماعية في مواجهة المناهج التطبيقية للعلوم الاجتماعية. ومن المهم هنا التأكيد على أن اليسرى لم ينظر إلى هذه القضية

باعتبارها مناظرة أكاديمية بحثية، وإنما عتبر انتصار المناهج التطبيعية مدخلاً ودريعة لإعداد إنسانية الإنسان ومبرراً للإمبريالية والاستعمار.

وهناك في الواقع العديد من الدراسات التي حاولت رصد علاقات القوة والاستعمار الكامنة في شبه بعض المناهج والدراسات المعاصرة، نعل أشهرها بالنسبة لنقارئ العربي دراسات إدوارد سعيد عن الاستشراق والإمبريالية والثقافة، غير أن إدوارد سعيد اقتصر على تحليل الأبعاد الأيديولوجية لوعين فقط من الدراسات المعنية (دراسات لنطق في كتاب الاستشراق، والدراسات الإعلامية في كتابه تقطيع الإسلام^(١)). أما المسيري فيتجاوز الأبعاد الأيديولوجية إلى صياغة أكثر تركيزاً، وهذه الوظيفة الأيديولوجية للخطاب العلمي إلى الترواحات معرفية كامنة هي بة مشروع التحديث ذاته، باعتباره قائماً على ما يسميه المسيري نموذج المرجعة الحلولة الكموسه اللغاته، من خلال متناوبه تتحول من مركبه الإنسان في التكون، إلى الاتصال على الذات واسقاط صورة الذات (أوروبية أو العربية بشكل عام) على الإنسانية جمعاء، والتركيز على العلاقة الصراعية بين الذات والآخر الإنساني بما يبرر الاستعمار والإمبريالية^(٢). فالأبعاد الأيديولوجية للخطاب الاستشراقي - والتي تركز عليها دراسات إدوارد سعيد - ليست سوى تجليات كشوهات في النسبة المعرفية للخطاب التحديث ذاته.

كما أن اختيار المسيري للمسيحية كدراسة حالة يعكس همّاً نفسانياً عاماً، فقد كان معيار اختياره لها كحالة يحسب فيها مقولاته التحليلية هو - على حد تعبيره - سيرته الفكرية. كونهما أفدح حالات الظلم التاريخي في القرن العشرين. فالولوية الاعتبار، المنهجية والمعرفية، ومحورية الدلالات النصالية هما أهم خصائص المشروع الفكري للمسيري.

(١) انظر

Edward Said, *Orientalism*. (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978).

Edward Said, *Covering Islam*. (London: Vintage, 1997).

(٢) يزيد من التفاصيل انظر د. هيد الوهاب المسيري، قضية لغوة بين التعبير والتمركز حول الآخر، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٩٩) ص ٧.

ثانياً مركزية مفهوم دراسات الحالة وحدوده

مع الوقت الذي يرفض فيه المسيري الافتراضات المعرفية والمقولات الأساسية للمدرسة السلوكية بشكل قاطع، فإنه يشاركها نطلقها الأساس (الوصول إلى تحليل واقعي ذي قدرة عالية على السيولة) ومن هنا فإن السمادج التفسيرية التي يقدمها المسيري ليست مجرد استدلالات منطقية وتمارين عقلية مجردة، وإنما معولات منهجية تلعب دراسات الحالة دوراً أساسياً في بنائها وتعديلها. فبناء النموذج التفسيري ينطلق من دراسة تعصبية معسفة لحالة فردية، ينظر إليها باعتبارها حالة نموذجية (أي نمطاً لحالات أخرى عديدة تنتمي إلى نفس النموذج)، بحيث تستهدف الدراسة استكشاف النموذج التفسيري لهذه الحالة وتطورته، ثم تطبيقه على حالات أخرى تخرج منه^(١).

فعلاية النموذج التفسيري مع الواقع الإمبريقي هي علامه جديده، تتشكل من خلال سلسلة من دراسات الحالة، بحيث يتم تسع المنحى الخاص للحالة، وصولاً إلى النموذج الكامل وراءها، ثم تجريد هذا النموذج وتلويرته، واختباره على حالات أخرى، مع إدخال أية تعديلات لازمة ليسو ثم مع المحربات الخاصة للحالات الجديدة. فدراسات الحالة هي أساس ديناميكية السمادج التفسيرية

والسمادج التفسيرية التي يقدمها المسيري هي حالة تطور مستمر، سواء على المستوى الماحلي من خلال مقدرتها التوليدية العاليه (فمن خلال عمليات التجريد اللازمه للانتقال من مسنون دراسة الحالة إلى استكشاف أبعاد النموذج التفسيري الكامل، تتولد العديد من الإشكالات و الأمثلة البحثية كما تنصح علاقات جديدة بين المتغيرات)، أو على المستوى الخارجى (من خلال التعديلات التي يتم إدخالها على النموذج لتسيع المنحى الخاص لمظاهرة ما، تدرج تحت نفس النموذج هي الوقت الذي تحتفظ به بمجدها الخاص^(٢)) ومن هنا فإن الاحتفاء الحقيقي بإنتاج

(١) يذكر المسيري هذا الافتراض مدعوماً بعدد من الأمثلة التطبيقية من رحلتى الفكره سيرة غير فنية خير موضوعية مرجع سبق ذكره، ص ٢١٥

(٢) > انيسرى رحلتى الفكره سيرة غير فنية خير موضوعية، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٥

المسيري لا يكون غير نقل واستخدام المادج التفسيرية التي بقلمها بشكل مسكوب، وإنما من خلال الحوار معها. اتفاقاً واحتلاقاً، يصيرها أدوات علمية قوامها الديناميكية والتطور المستمر.

ومن هذا الفهم لخصائص المشروع الفكري يتأسس هم التطوير كهم شاغل لكل مهتم، بأن تأخذ الأطروحات الفكرية التي يقدمها الدكتور المسيري موقعها اللائق في الأجنحة البحثية العربية، وهو - أي التطوير - عملية ذات بُعدين

(أ) بُعد فاعلي: بالتعاور مع القضايا المنهجية والافتراضات المعرفية التي تثيرها المادج التفسيرية التي يطرحها المسيري، واستكشاف الأجرء التي يمكن تطويرها، وعناصر لأجندة البحثية النظرية الهادفة إلى تحقيق المزيد من الانضباط المنهجية للمادج التفسيرية، وبعين وجودها كأداة تحليلية لدى جماعة البحثية العربية

(ب) بُعد محارجي: تناول عناصر أجنحة بحثية تنظمه فحرج المادج التفسيرية التي قدمها المسيري من أسس الحالة الصهيونية (وهي كما سبق وذكرنا غادج يُعرّض أن تكون قادرة على تفسير الحالة الصهيونية وغيرها من الظواهر الاجتماعية)، وتكشف دلالات هذه المادج بالنسبة للخيارات الاستراتيجية الأساسية المطروحة أمام صناع القرار في الوطن العربي

وعلى صعيد البعد الداخلي فإن هناك قصصين، أعتقد أنهما يشكلان مدخلًا معقولاً لمناقشة المادج التفسيرية التي يقدمها المسيري وتطويرها، أولاً أن هذه المادج تنطلق من اعتراف مؤنّاه هرمة لمشروع العلم الطعسي (أي الخاص بالعلوم الطبيعية) الخلفائي، الأمر الذي يحد الطريق أمام افلاق تطوره، ويشوّه بالضرورة إلى المسقوط في فتح العدمية^(١)، والمشكلة هنا أن الأمثلة التي يذكرها المسيري لتدعيم وجهه نظره تعترض أن هرمة الخلفائي العبريائي^(٢) هي نهاية

(١) د. المسيري وحلي فكري حرة عقلية غير موضوعية، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٥

(٢) استخدم هنا مفهوم الخيال القبريائي للإشارة إلى الدلالات المنهجية العامة وطريقة التفكير المستخدمة في مناهج علم الفيزياء، وذلك على النحر الذي استخدم عالم الاجتماع الأشهر من رابرت ميرز في الحديث عن الخيال الاجتماعي Sociological Imagination

لمشروع اخداثي، هي الوقت الذي توجد دلالات على أن التغيير قد أخذ موقع قياده لمشروع الخداثي لصالح البيولوجيا (الأحياء)، وأن حكم السيطرة على المادة تراجع ليحل محله حكم كثرة شجرة الإنسان والسيطرة عليها (مشروع الجينوم وثورة الهندسة الوراثية)، كمصدر لتحديد حيوية المشروع الخداثي، ويحث أحلام أوهايم التعلّم المستعر والسيطرة المطلقة ومركبة الإنسان وحيرها من الأطروحات التقليدية لمشروع الخداثي. ولذا فقد يكون من المهم دراسة تأثيرات هذه الاختراقات العلمية الحديثة على إمكانية إحياء أو إعادة صياغة المشروع الخداثي لتكون حادثة على ذلك، أم أن من شأنها، بنورها، تأكيد هريمه للقوليات التحديّة التقليدية؟

أما ثنائية هذه القضايا، فتمثل في الحاجة إلى صيغ بعض المفاهيم المنهجية الجديدة التي يقدمها مشروع الخداثي، كالسمة التقصّصية مثلاً، فهو مفهوم توحدي ويحاجه إلى مزيد من التفصيل في شرح حدوده ودلالاته، لئلا يكون دريمه للعلمية والسيولة المفرطة وبالمثل، فإن مفهوم التجاور وعلاقة الإنسان بالطبيعي بحاجة إلى تفصيل أكثر، بحيث لا يحول التجاور إلى انفصال ثاب بين الإنسان والطبيعي، وهو ما سيعيد إنتاج للتصور الأخير إلى لفظ «الاحتمالية»، والذي طور المسيرى مفهوم التجاور لمواجهة

أما بالنسبة للبعد الخارجي، فمن المهم التأكيد على أن النظرة التاريخية للمعرفة التي ينظر بها المسيرى إلى القضايا السياسية والاجتماعية بشكل عام لا تنقص، بأية حال من الأحوال، من الدلالات الضالّة المباشرة لأعماله الفكرية. وهي عند السياق فإن أماناً مهمة ذات شقين: الشق الأول يتعلق بالقيام بعدد من الدراسات التطبيقية توضح القدرات التفسيرية كمودج كمؤدج جماعة للوظيفية مثلاً، بما يحاور الظاهرة الصهيونية (سواء كانت الحركات المنظمة معاصرة، كحالة الجيالات الصببية المهاجرة في دول جنوب شرق آسيا، واليهود في جنوب أفريقيا، أو حالات تاريخية مثل حالة الممالك في الحيرة السابرية العربية)، بالإضافة إلى توصيف دلالات هذا المودج بالنسبة للخيارات الاستراتيجية الأساسية التي تواجه صانع القرار في الوطن العربي.

وتمكن الإشارة إلى مثال بالغ الدلالة يتعلق بمطلة بعض القينبات العربية إلى نموذج العلاقة الوظيفية بين إسرائيل والولايات المتحدة، والتي يمكن تصويراً بأن هذه العلاقة هي مثال يُعتمد، وأن على دولة مثل مصر مثلاً أن تسعى إلى إقناع الولايات المتحدة بقبول أن تحل مصر محل إسرائيل في لعب دور القوة الوظيفية التي ترى مصالح الولايات المتحدة في المنطقة^(١)، وهو اعتقاد شائع للأسف الشديد، ولكنه يعكس قصوراً في فهم السياق التاريخي لمودج الجماعة الوظيفية واستحالة مطابقة على الجانب العربي.

والخلاصة أن دورنا ودون المرحلة التي تتحول فيها المبادئ التفسيرية التي يقدمها الدكتور المسيري إلى أطروحات ضالية، نفرض نفسها على أجندة الجماعة البحثية العربية، وبوسع دائرة الفكر الاستراتيجي أمام صنائع القرار أقول إن دورنا ودون هذه المرحلة جهداً كبيراً، يمثل في القيام بالعدد من الدراسات النظرية والتطبيقية، والتجاور مع المبادئ التفسيرية والمقولات الفكرية التي يطرحها المسيري وتأصيلها، بل والسعي لتجاوزها وتطوير نماذج أكثر تفسيرية

غير أن هذه ليست مهمة المسيري بمفرده، فقد سعى المسيري ذاتماً لأن يضعف طابعاً جبهوياً على عمله البحثي، وأن يؤسس لتيار بحثي جديد وعلى عاتق هذا التيار من تلامذة المسيري ولتتبعين بالأدوات الفكرية التي قدمها تقع مهمة تطوير هذه النماذج، وتأصيل وجودها في الحياة الثقافية والسياسية العربية

*

(١) راجع على صبيح المال د. جمال زهران، السياسة الخارجية المصرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠)، وهو في الأصل أطروحة د. هسيير تروس النسي الحقل للريس المصري السابق محمد أنور السادات

قضايا المنهج في الدراسات اليهودية

مصطفى حنفي *

لا يملك الباحث المهتم بالإنتاج الفلسفي للدوسوسي للكاتب والمفكر العربي المعاصر عبد الوهاب المسيري، والمنشغل بقضايا الكبري وجهازه المعنوي، إلا أن يسجل صفاء السرة انطقه والطرة التحليلة التي تعين عنها أبحاثه الرخصة في باب مرعة أنساق الحضارة العربية الحديثة، ومحاوله تناول أصولها اليهودية بالنقد والتعكيك^(١).

عند صدور مؤلفه *الفرديوس الأرضي*^(٢)، و *الأيديولوجية الصهيونية*^(٣)، ومروراً بكايه *أسرار العقل الصهيوني*^(٤) و *الصهيونية والتاريخ وبهاية التاريخ*^(٥)، إلى

• استاذ بكلية لأدب، تطوان، المغرب

(١) التمكيك والتعكيك هما لاد، بمصطلح الفلسفي Deconstruction، ويمنى الحركى أو النظرية أو المدرسة التي بدأت داخل الحقل الفلسفي العربي حول الحليفة والمعرفة ونطق واللمة والتشيل وهي منهج طريقاً محققاً، ونطقياً في بعض نصوص الفلسفة وغيرها، بقصد استخلاص ما بها من قياسات وتقلبات، تعتمد عليها في عدم أو تزييف أبعاد مصادر التفسير

Concise Routledge Encyclopedia of philosophy, London and New York: Routledge, 200. P 196

(٢) عبد الوهاب المسيري، *الفرديوس الأرضي*، دراسات ولطائف من الحضارة الأمريكية الحديثة، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ص ١٥٩

(٣) عبد الوهاب المسيري، *الأيديولوجية الصهيونية*، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣، ٢ مج (عالم المعرفة، ٦٠-٦١)، ص ٤١١

(٤) عبد الوهاب المسيري، *أسرار العقل الصهيوني*

(٥) عبد الوهاب المسيري، *الصهيونية والتاريخ وبهاية التاريخ*، رؤية حضارية جديدة، تقديم محمد حسين ميركل، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧، ص ٢ ٣

مشروع موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية^(١٦)، وقد استوفى تكمُّله ومنع حاية تُصنَّح بأجزائه الثمانية في هذا كله ومن مجموع ما كتب ويكتب^(١٧) تُبَيِّن كتابات المسيرى الموسوعة، لكن صغواته وإشكالات الفهرس العسقى الحضارى فيها، ويكافؤ مظاهر السلب والإيجاب، عن سعى نظرى جاد فى صياغة التأليف والنظير فى حقل الدراسات اليهودية والشأن اليهودى وهو عمل لا يُجَنَّح علينا فى الاعتراف بأنه تأسيسى فى مطلقاته ومعانيه وأدواته فكون أوى وأبرر علامات هذا التأسيس على صعيد المنهج فى تعيين مواطن القصور النظرى، الذى وصف الخطاب العربى فى حقل الدراسات اليهودية سمات الانتقالية فى الفكر، والتعبه فى الترحيم والروية

وفى سبيل هذه العناية يصرف معكوما جهده فى الإبانة عن تقانص الخطاب العربى المعاصر فى نظراته إلى واقع، وقصُر نفسه فى التأسيس العربى، يدافع عنه من أفكار فى صور وتعاير شتى، إليها يعزى أى الخطاب العربى - كل مواقفه وردود أفعاله - بحيث يرفع هذا الخطاب العبرى القضية، بمرته الصداقة ومنطقه العلى فى مواجهة الآخر الصهيونى الإسرائيلى، يحتفى الحس العلى، ويعقد المريح دوره ومعناه - حيث يكون الاهتمام موجهاً نحو البحث فى الصيغ العلية التى يجعل منها، على مساحته، المضمون المشخص لسياسة الصراع، يكون وحل هذه بتلك، نارة بأساليب النظر الاحلامى، وأخرى بأساليب الإيجار السياسى لتوصيح الحقل العربى وتسريح الأساس القاتومى له، بحيث تنصم العلاقة بين منطق الخطاب العربى ومضمونه، وتتحول التكمير إلى مجرد نموذج نظرى مفيد غير قادر على تفسير بنية الواقع المتعين بكل مكوناته وبركياته

وتلك ظاهرة يؤكده الدكتور المسيرى جسدتها أنها تجد تبريرها الكافى، ليس فقط فى كون الخطاب العربى بظراً تاريخ المعقبة اليهودية والشأن اليهودى يوحى من

(١٦) عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج مسيرى جديد القاهرة دار المنبر، ١٩٩٩، ٨٠٠٠٠٠

(١٧) للدكتور عبد الوهاب المسيرى أعمال عديدة فى الشأن اليهودى والصهيونى والحضارة العربية والصراع العربى الإسرائيلى

مسلمات الفكر العربي الحديث، ومن خلال نمذجه الدخيلة في التفسير، بل أيضاً لتكون منظومة المرجعية العربية التي يستند إليها ويفكر داخلها لتدعيم مرجسياته وإقناع نفسه بصواب أدروحاته تجميع، بكمية سافرة ومن دون حصر أو تدقيق منهجي، بين نموذجين متنافرين على صعيد التعميم والتخصيص معاً

ثمودج الرؤية الهلالية التي سرع إلى تفسير أطروحة التاريخ اليهودي كأطروحة هوية أو كنة وجودية ليس لها نظير، لشبه آلية لا تميز الذات حول الشخصية اليهودية للشبهة بوجه التمرد والتعالي فهو من هذه الناحية ثمودج فوق واقعي (سرمالي). يتحدث عن اليهود وعن أعضاء الجماعات اليهودية بدعة تُفصل تنظيم المكتبات العاطفية على تفسير المعطيات الموضوعية، مما يجعل التفسير أُنسج لها تفسيراً لا تاريخياً، أو على الأقل تفسيراً وثائقياً يستدعي التاريخ الممكن والمحتمل لليهود بطريقة معلوماتية مبسرة.

و ثمودج التحليل الوضعي الذي تشد العمام في ميروته وتفاعله، ويستقل وفائع التاريخ وشواهد الممارسة السياسية بدافع التركيب على ما هو واقعي في الظواهر اليهودية والصهيوية، ومحاولة نصيرها في إطار القانون الواحد الشامل، وكأنها سطوح ملصاة لا تملك أية هوية أو ذاتية

ومعنى هذا، أننا مرة أخرى في كلتا الحالتين المذكورتين معاً، أمام ثمودج نصيري في الحضارة العربية الحديثة يراوح الخطوب بين اختيارات معرفية تحليلية ملتبسة، لا يمكن إبرازها والتعكير فيها إلا عنلها يسبح الباحث لنفسه موقفاً نقدياً خارج سلطة المفولات العربية وهيمنة قواعدها ثمادجها التحليلية الجاهرة

من هذه الرؤية إذن، يوجّه عيد الوهاب لسيري نقده الصارم لمخططات العربي المعاصر، بضيق وبإخلاص وكشر من العناية، مما نجد صداه في الإطار النظري لعمله لوموسي، كما نجد ومصافته اشعة أثناء البحث والتحليل وامتهلاص النتائج في كثير من فقرات مقدماته في المجلد الأول

يهد أن عاتية القدي كثير من جوانب هذه اللوسوفة تحصر في تدشين مجال

مع هذه الوجهة أو تلك، بل إنه يعترف بها كونه تنصرف إلى تأسيس دعوى تاريخانية^(١)، بلغة لكل سائح ومعالجات الساذج الوضعية المسالمة وهي دعوة لا يتردد المسيرى في الإصباح من عناصر الأفق النظري التي يحرك فيها تفكيره ومهجه في التحليل والتفسير، مع كل ما يستلزمه ذلك لاحتياز من جوع إلى العرض التحليلي، وسيل شديد إلى التركيب أو نزع، هي يضاف بقدر أنه صادق، هي بالأحرى دعوة ترفض الانطلاق في حقن الفرضيات اليهودية من مسلمات حرس جاهزة، ساهمت -بأثرها المتنامي على السلوك، وعملها في العقول والعوس- في النمو من النظري والتعميم الأيديولوجي، وكأنها ظواهر مكتفية بذاتها بشكل كلي، ومجردة من مساهماتها التاريخية والاجتماعي المركب

إن هذا يعني، في مجال الذي نحن بصدده، أن مشاغل عبد الوهاب المسيري النظرية يستقطبها هاجس مسيحي وتاريخي واحد، هو كيف يتمكن من دراسة الشأن اليهودي الصهيوني دون أن سقط ضحية لسيطرته المفولات العربية، ودون أن يجرّد أعضاء الجماعات اليهودية من السياق التاريخي، الاجتماعي، ودون تحريف الآخرين، سواء مع اليهود أو ضدهم؟ أو بصيغة استهزامية أكثر اتساعاً كيف تستطيع الموسوعة العربية عن اليهود واليهودية والصهيونية المساهمة في الإبداع والإنتاج من أجل إيقاع تاريخي جديد، يفتك كل أشكال الحصار المضروبة على العقول، ويسترجم الفاعل الإنساني ككيان مركّب من مادة وروح؟

عند أسئلة مهمة، من شأن الموسوعة في بيتها وهيكلها العام أن يجيب عنها ولكن لا يسعنا في مجال تاريخ الفكر والمضماره تحديداً إلا أن يشير إلى أن الصبغة التي يركّب بها المسيرى بنية الموسوعة، ونصيرها اجتهاداته الفلسفية هي أكثر من وجهة من واجهات النظر في الشأن اليهودي والصهيوني، تتجاوز في مصيغتها منظور اليهودي، والتناول المعلوماتي، والإطار التحليلي متعدي؛ لتقوم بعهد

(١) التاريخانية تعادل لمصطلح الفرنسي Historicism، وهي بها دراسة الأحداث في علاقتها مع الأوضاع التاريخية كما ينسب المصطلح ذاته إلى النظرية التي كتب إلى أن كل حقيقة تتطور مع التاريخ (مسيح عبد النور لقصير - تونس - هريس - بيروت. دار العلم للملايين)

نأسىسى هام فى تأصيل النظر العبرى فى موضوع محاط بكثير من الالتباس
التدريسي واليسى والدينى

وبالتالى؛ فنحن، عند عبد الوهاب المسيرى، أمام المروج للموسوعة التأسيسية
التي تأخذ على عاتقها تطوير مباحث ثلاثة تتوحد بها، ومن خلالها، إلى تفسير
الظواهر اليهودية والصهيوية فى شمولية أبعادها الحضارية والمعرفية والسياسية
والدينية، وهى على التوالي: الجدلية العلمانية الشاملة بجماعته الوطنية
والمباحث التحليلية المتفرقة فى الموسوعة لا يُشتر إليها بحسبانها انحطاطاً معرفياً،
تدخس فى تشكيل الموضوع اليهودى بناء تأملات مغلفة معقدة ومنعالية، رغم أن
حسب هى أدوات إجرائية ذات قسمة تفسيرية، تلك قلداً وامتداداً من الوثنية
والمفوضية فى عينية رصيدة علاقة العام بالخاص فى الظواهر، من دون أن يكون
لكنوثاً أى منها سلطة على الآخر، أو سعى إلى نفيه أو إلغائه

ليس هذا وحسب، بل نجدنا نميل إلى التأكيد مع عبد الوهاب المسيرى أن هذه
الطريقة التحليلية فى النظر إلى الظواهر اليهودية على النحو الذى يفيد التحميم
والتخصيص معاً، إما تبسيطها وتوضيحها الطبيعية للركبة شبكة المفاهيم
والمصطلحات، التى يعتقد المسيرى أن على الباحث أن يعيد بناء جزمها الإطلاقي
والمعلاقه الجيتوى^(١) فى سياق ومنه النقدى محدود وأفاق مجال الدلالة الذى
يوجهه عموم اهتماماته واستراتيجيته

يصدق هذا على سببة التعريف والمصطلحات العربية التى تعلق الاختلافات
لأوليه، وتحيط أوراق الأمكنة والأزمات والعصور، كما هو رائج فى القتلون
الجيتوى^(٢) اليهودى، مثل «التاريخ اليهودى»، و«الشعب اليهودى»، و«الجوهر
اليهودى» كما يصدق أيضاً، بخرجات أكثر استغلافاً وتزمتاً، على منه التعسير

(١) الجيتوى - سببه إلى الكلمة الإيطالية الجيتو ghetto وهو المجرى أى إلى الذى يميز اليهود عن
الإقحمة فيه، أو هو بليد الذى تقيم فيه أقلية متبوذة (مجموعه التوراة لفصل - فرنسي - عربي)، وليس
هنا مجازى بطبعه الحال - ويصعد الكاتب بالامتداد الجيتوى الحقل الدلالة لمختص
(٢) القتلون الجيتوى اليهودى يقصد به هنا التمايز المعنوية يقتصره على اليهود

الدينى اليهودى للعقائد المدفوعة بغطاء سحر إنتاج القول التفسيرى للمعتقد ، دفاعاً عن
عُربيه عربيه دينيه مطلقه في التاريخ



وبعد ، فحتى جاز لنا الحديث ، في هذا المستوى من التحليل والعرض ، عن
حصيله أولى مخرج بها من قراءه عبد الوهاب السيرى في ملاحظه المنهجيه في
موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، فهي تحكم ذات أمام الكاتب والفيلسوف
العربى المعاصر ، وقد ذهب به الاستعداد المتمرس بأساليب البحث العلمى الرصين
في حقل الدراسات اليهوديه ، إلى تأسيس مقالة عربيه في المنهج ، مسكوه بهموم
السؤال والتفسير الذى يسوعب الأفق لعربى ، ويراعى شروط المواجهة الثقفيه
لذاكرة الحضارية العربيه في إطار أفق الفكر التزيينى المفتوح

إنها موسوعة يعنى أبعاد الوعي التاريخى بقضايا المنهج والتفسير الذى تجرد به ،
وهي تسهم في تكسير طوق التبعية لمعالجة الاختزالية العربيه ، وتقليص عموم
تأثيرها في دائرة الكتابه الحضارية العربيه المعاصره ، حتى يتحصن الخطاب العربى
عن نقائصه وسعته ، الفصور النظرى فيه



دراسات الصراع العربي الإسرائيلي

ولزمة العلوم الاجتماعية

محمد جله *

خطّ رفیق، ولكنه متصل، ينظم جمال حمدان، فديري حسي، عبد الوهاب المسيري، ليتتبع أصله صعوداً عند محمود شاكر وبالرغم من اختلاف هؤلاء الثلاثة في التخصص الدقيق وفي المنهج الأيديولوجي، فإن قاصداً مشتركاً أساسياً يجمع بينهم، هو الانشغال العميق بالمشروع الصهيوني في فلسطين، والذي يضعهم وجهاً لوجه أمام ما يُعرف بلزمة العلوم الاجتماعية

دراسات الصراع العربي الإسرائيلي: التحدي والاستجابة لأزمة العلوم الاجتماعية
إن تحديد موضوع الدراسة ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية يمثل مشكلات تلقى بطلانها لتطرح تساؤلات أسسها حول هوية، بن مصير، هذه العلوم. فمُنذ شأنتها تعاني هذه العلوم من الحرق بين اتجاهين رئيسيين: فهي من ناحية تنبئ بتوحد العلوم الطبيعية، فتعتمد إلى مراعاة القسط التجريبي في كافة مراحل الدراسة، وإلى إعطاء الأولوية للأرقام والتحليل الكمي بها، وإلى مراعاة الوقائع للمحايدة بواكماً يؤدي إلى بروز النظرية التي تُنظم شتات هذه الوقائع في كل ذي معنى وهي في ذلك كله تعيم مساجاً من اتحاد الموضوع من الذات وموضوع الدراسة على أرضية فكره وخدمة العلوم ومع ذلك، تصطبغ العلوم الاجتماعية بأن موضوع الدراسة

* مدرس بكلية الآداب - جامعة عين شمس

(الإنسان في سياق اجتماعي - تاريخي) كإلى حر يستعصي على التنس، له رؤاه وأحلامه وأساطيره وقلبه وأزماته للتأقير بقية والأحلاقية، مما يجعل التنس الدقيق صعباً، إن لم يكن مستحيلاً. وجه آخر للأزمة تدنى في ذاته الباحثين. فعلى حين أنه من السهل لباحث في العلوم الطبيعية أن يفصل ذاته عن موضوع دراسته، ويقف من هذا الموضوع موقفاً محايداً بارحاً. يجد الباحث في العلوم الاجتماعية أنه في موقف يطرح تحديات من نوع جديد. فهل من اللازم أخلاقياً أن يقف الباحث موقفاً محايداً عند دراسة ظواهر أخلاقية، كالنارية أو العصرية على سبيل المثال؟ بل أكثر من ذلك، هل من الممكن أن يقف الباحث - وهو بدوره إنسان في سياق اجتماعي / تاريخي - موقفاً محايداً عند دراسة مثل هذه الظواهر؟

وقد أدى هذا التحدي للعلوم الاجتماعية إلى استجابات مختلفة. فقد أدى ذلك البعض إلى استنتاج أنه لا قيام لهذا النوع من العلوم دون أن يطرح جانباً التفسير الكيفي المقترض للإنسان (الأمر الذي أدى إلى ظهور السلوكية والتحليل النفسي وعلم النفس^(١))، وأدى البعض الآخر إلى إنكار إمكانية قيام هذه العلوم بإنكاراً تاماً. وأدى يهرين ثالث إلى التركيز على دراسة لحالات الفردية والأحداث النوعية دون النظر إلى مشكلات التعميم، في حين تشكل حركات مثل ملوسه وراكفورد في علم الاجتماع والانتباه الإنساني في علم النفس والعلم للمعرفي Cognitive Science. ذلك الفرع الذي مشأ عن التلاقى بين علم النفس المعرفي والعلوم وعلم الأعصاب والرياضيات وعلوم الحاسب والأنثروبولوجيا وفلسفة العقل. محولات جديدة لتقسيم مفهوم مختلف عن الإنسان، يتجاوز ذلك الصراع بين ما هو إنساني وما هو علمي.

وعلى الرغم من حدية هذه المحاولات السابقة، فقد مضت العلوم الاجتماعية - بشكل عام - مفتتمة أثر العلوم الطبيعية. ولكن في حين كان من الممكن لكثير من الباحثين في غير مجال من مجالات العلوم الاجتماعية إغفال هذه المشكلة، أو

(١) رغم الاختلافات بين هذين الاتجاهين في علم النفس فإن رقة مشترك بينهما أكبر بكثير من رقة الاختلاف.

المرور عليها بسرعة، أو حتى تركها لفلاحة العلوم، باعتبارها بحثاً حول العنصر
وليس موضوعاً للبحث العلمي أقول في حين كان ذلك ممكناً للآخرين، فقد
أدى التصدي لدراسة المشروع الصهيوني من جوانبه المختلفة إلى جعل وعي هؤلاء
الثلاثة بأزمة العلوم الاجتماعية رعباً حاداً نابضاً، يسع من مشكلته الحقيقية تطلب
معالجة خلافة لجوانب لأزمة، تتجاوز المعاجات المبتسرة التي تبلى في رفض
سادج مششج للأرقام لأنها غير «إنسانية» أو رفض سمعجرف لتفكير النظري
و لا بداع لأصيل لأنه غير «علمي» ذلك أنه لم يكن هناك «ند من رفض «الوقائع»،
ولا انتهى البحث إلى خطاب دعائي، وكذلك لم يكن هناك طرف يقول «سباق»
هذه الوقائع كما يرد في ترجمة لاستنتاجات «خاهره»، ولا انتهى البحث إعلاناً
بالهزيمة أو تمهيداً لامتثال

تصلني قسري حمى لمعالجة مشكلته الداتيه والموضوعية في دراسة الرائدة
«الشخصية الإسرائيلية الإشكنازيم» وبالرغم من أن نتائجه كانت بدرجة
الأولى قصصاً لكم هائل من الدراسات حول جوانب المختلفة لشخصية الإشكناز.
وهو ما كان متوقفاً في ضوء الظروف السياسية والأمية ومنها: فقد أسس رفض
فكرة الربط بين التعمير واللغوية، أو بين الحيد والموضوعية، وذلك انطلاقاً من فكرة
أن ما يدع الإنسان إلى دراسة أية ظاهرة هو مشاعره نحو هذه الظاهرة. فالباحث لا
يلزم ما لا يهتم به، بل إنه يهتم فقط بما يكرههم أو يكرههم وهكذا فالنحير
كواقع بشري لا يمكن إنقاؤه، ولكن يمكن - بل يجب - على الباحث أن يترجم
بالتحيزه جانب الموضوعه، بمعنى ألا يسمح لالتحيزه بأن يوقعه في سرائق الانتقائيه
الداتيه وذلك أمر يمكن أن يكمله له منهج الذي يحتاره ليحسه والأساليب التي
تتيح هذا المنهج لأخبار صلب نتائجه واستخلاصاته (قندري حمى، ص ٨٣)

أما رؤية جمال حمدان في دراسته عن «اليهود أنثروبولوجياً» فقد تصدت بمشكلة
«حمى» الأرقام، إذ عملت إلى الفصل بين البيانات الكمية وبين تفسيرها فهو من
ناحية لا يحشر الوقائع، ولكنه يضعها في سياقها الصحيح في ضوء الفهم الناقد لها،
وهو من ناحية أخرى لا يتعدب النظريات والتعميمات بطلاعها دون مبرره بل إنه إذ

يتصدى لتاريخ المحرقات اليهودية وهي عرضة لدراسات، لاثولوجية حول الأصل
المشترك للزحوم لهم، يجمع بين الوقائع والتفسير النضدي في مريخ رائع، يعضى-
بحسب عبارته الشهيرة- إلى التحليل دون فقد القدمة على السطحين وهكذا يكون
الاتحاز لمصر. إن صبح هذا التعبير. مداخل إلى دراسة الوقائع والتفاصيل دون العرق
فيها، كما تكون الوقائع والتفاصيل وأياً دون الاترا لا بالنحير إلى الثانية

وأخيراً، تعود الظاهرة اليهودية المعاصرة، كجزء من التكوين الحضاري العربي،
عبد الوهاب المسيري إلى مشكلة المصطلح فالمصطلحات الشائعة في الدراسات
اليهودية، والتي يتناولها معظم المشتغلين بهذه الأبحاث في العالم العربي، هي-
كما يلاحظ المسيري- ليست مصطلحات وصيغة معالجة، بل هي محاولة بوجهه
بظن الآخر ورؤيته وإظهاره امر جمى، وعندما نقبل المصطلح، فإننا نقبل معه كل
متضمناته، من اجترافات ضمنية وإطار مرجعي. لذلك فهو لا يتحدث عن «عنى»
أو «قضايا»، و«معالجة للمسامية»، و«هولوكوست»، بل يترجم هذه المصطلحات
خلو ج نطاق التحيرات العربية والصهيوية إلى «الجماعات اليهودية في العالم»،
و«معالجة اليهود»، و«الإبادة النازية لليهود» إلا أن سلك هذه المصطلحات لا
يعكس فقط تحراً من التحيرات الشائعة في الأدبيات العربية والصهيوية، بل هي
بالدرجة الأولى عكس رؤية للعالم، وسقاً فكرياً تم تطويره باستخدام مفهوم
«المودج التحليلي»، الذي يطرحه المسيري كوسيلة لرصد الوقائع والمجالات
التحركات، وهو- أى هذا المفهوم- يشكك إمكانية وحده في مجالات العلوم
الاجتماعية والحره التالي من هذا الحب هو مناقشة بقديه بهذا المفهوم وتضمناته
بالنسبة لهذه العلوم

المودج، كإطار نظري ومنهجية البحث

ابتداءً، يطرح المسيري مفهوم «المودج» باعتباره مجرداً للواقع، يؤدي إلى إعادة
ترتيب تفاصيل الظاهرة في سق مسطحة ذي قسرة تمهيدية. فهو «صورة عقلية،
وسق فكري، ونقط تصوري، وبية عقلية مجردة، وتمثيل رمزي لتحقيق حتى

يسمى للعقل الإنساني الوصول إلى جوانب منها - إذ يبدأ الباحث من خلال النماذج في تنظيم المعلومات وتحليل أهميتها، بحيث تتحول من مجرد معلومات متناثرة إلى أنماط متماصة^{٤١} (الموسوعة، مجلد ١، ص ١٠٨، ص ١٠٩) - إلا أن من المهم هنا التمييز بين مفهوم «النموذج» لدى أسيري، وبين مفهوم النموذج كمنكوك أسامي في عملية الإدراك. إذ ينص معظم علماء النفس المعرفيين على أن الإدراك عملية انتقائية، تتم وفقاً لـ *Structure* أو نموذج مسبق يحدد أولويات الإدراك والعلاقات بينها، من بين كم هائل من المشتتات الحسية^{٤٢}. وبالتالي فالنموذج الإدراكي ألي، ويُمارس في جميع مواقف الحياة اليومية. أما مفهوم «النموذج» لدى أسيري فهو عميق، يتم تحت سيطرة الإنسان، وتهدف إلى وصف وتفسير ظاهرة من الظواهر الإنسانية. فالنموذج لدى أسيري «دق نشاط علمي لا ينمى إلى عالم الحياة اليومية».

هذا التحديد لمفهوم النموذج يعود إلى التنازل حول الفرق بين «النموذج» وبين مساهمات أخرى مشابهة، كـ «النظرية» و«الباراديم» و«المختبر» *Perspective* و«الإطار المرجعي» *Frame of reference*. إن محاوره الإحدية على هذا السؤال تعظم تعدد استعمالات مفهوم «النموذج» لدى أسيري - فالنموذج تارة «أقرب إلى الفرض العلمي، ولكنه فرض لن يتم البرهنة عليه أو تمييزه» (الموسوعة، مجلد ١، ص ١١٤)، وتارة أخرى «أداة تفسيرية تصلح لتفسير كل من الظواهر الطبيعية والإنسانية - فهو أداة تسد إلى الإيمان بالقُدرة الإبداعية للعقل البشري» (الموسوعة، نفس الصفحة)، ولكنه لا يؤدي حتماً إلى الإدراك، التركيب وتشميل الخيال، فهناك دائماً من يفرضون نماذج تحليلية بسيطة واختزالية^{٤٣}.

تؤدي لنا القراءة المتأنية لمفهوم «النموذج» كما يفرجه أسيري إلى أمور من أنه يتضمن مسووين مصدرين - في المستوى الأول بتحديد «النموذج» كظاهرة علمية

٤١ لذلك الشائع في هذا الصدد هو ما يعرف في دراسات الانتباه الانتقائي بظاهرة *Cock party phenomenon* لها، إذ بينما يكون الفرد مخرطاً في حديث مع أحد، وغير قادر على ملاحظة حديث آخر جاري يدور في الغرفة المليئة بالقوم - فإنه مع ذلك يستطيع تمييز اسمه بوضوح وسط الضوضاء إذا نطق به أي من أطراف هذه المحادثة المتواصلة.

يصورها بحث ما يفسر ظاهرة طبيعية أو إنسانية. أما المستوى الثاني فهو يحدد «المردح التحليلي التفسيري» الذي يقدمه المفسري باعتباره نموذجاً لما يجب أن تكون عليه النظرية، فهو «طريقه أكثر كفاءة من الطرق الأخرى في عمله ومبدأ الواقع ودراسته، وفي تنظيم المعلومات ونصيحها، وهي كيفية استخلاص النتائج والتعميمات منها» (الموسوعة، مجلد ١/ ص ٥٠).

المستوى الأول المفهوم النموذجي إبداء هو أقرب إلى النظرية في أي مربع من مربع العلم، والتي توضع كتجريد لنواقض وصولاً إلى تفسير في قدره تفسيرية لطبيعة الظاهرة وكيفية عملها، وإلى التنبؤ بمسارها. وعنى هذا الأسس؛ فالموادج، كتفريبات، تختلف فيما بينها. فالمودج قد يكون بسيطاً أو آخرالياً، تفكيكياً أو تركيبياً، موضوعياً أو نصيرياً، متلقياً أو اجتهدانياً، براكيمياً أو توليدياً. والمودج هنا كتطرية يتفاوت من حيث درجة العمومية والخصوصية؛ إذ قد يكون «النموذج» نظرية لظاهرة محدودة تنبع في نطاق زمني أو مكاني ضيق (مثلاً نموذج لتفسير البحر على ساحل الدلتا، ولتفسير الجريمة في القاهرة)، وقد يكون نظرية لظاهرة عامة «كالتسبية العامة» أو «حضارة الخيرية الحديثة». وفي كل الأحوال يبدأ الباحث بناء النموذج معتمداً على الواقع، ثم يقوم بتعديل، أو إعادة صياغة، أو حتى التحلي عن النموذج، بناءً على الفكرة التفسيرية والتنبؤ له. فعلاجه للنموذج (النظرية) بالواقع علاقة دينامية. فالمودج تفسير لنواقع، والواقع اختبار للنموذج.

أما المستوى الثاني مفهوم «النموذج». والذي يمثل الإسهام الرئيسي الذي يقدمه هذا المفهوم لنظرية في العلوم الاجتماعية. فتحدد النموذج فيه كـ «إطار مرجعي» أو كـ «منظور» للنظرية في العموم الاجتماعية. وبالرغم من أنه نجد ملامح هذا المستوى في أطروحة قسري حسي وهي أعمال جمال حمدان، إلا أنها تتميز في موضوعه لسيري بأسمائها الفلسفي ومطبيقاتها، التي تتفاوت عموميه وتخصصاً، والتي يشير إليها بعد قليل. فعلمياً تقوم هذه الرؤية على أساس رفض النظرية الوحدية للمادية التي ترد كل ما هو روجي إلى ما هو مادي، وما هو مركب إلى ما هو بسيط، وما هو إنساني إلى ما هو ميولوجي. بل تفترض بدلاً من ذلك نظرة ثنائية (الثنائية المتصاعدة) بمصطلح السيري) تقوم على التمايز. ولكن ليس التماثل بين الخلق

والخلق، وبين الإنسان والطبيعة، وهي الثنائية التي تتبدى في الأديان السماوية، ويؤدي إلى رفض فكرة وحدة العلوم، لاختلاف العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية، وصعوبة التنسيق، وإشكالية الداتية والموضوعية. وهذه على هذا يعمل النموذج التحليلي التفسيري. أو المستوى الثاني لمفهوم النموذج. كإطار، يجب أن تكون عليه النظرية في العلوم الاجتماعية، واقعاً في الاعتبار طبيعة الظاهرة الإنسانية فهو يمتزج من تميز المردج (النموذج هنا يعنى النظرية) الذي يحوى المتلقى من وهم الموضوعية المطلقة^(١)، وهو يهدف إلى التعميم، ولكنه يسمح بخصوصية الحالة الفردية، المثلة لمفهوم الظاهرة. وهو يرفض التفسير الأحادي. كالإنسان الاقتصادي لدى سميت، والإنسان الحسى لدى فرويد. ليصبح فلجبال أمام بعدد مستويات التفسير

وتطبيقاً لهذا المفهوم، قدم المسيرى ثلاثة نماذج أساسية: الحلولية-العلمانية الشاملة-اجتماعية قوططية، حيث لم يعد اليهود معهوداً مطلقاً، بل تمت مناقشتهم في مواد الموضوعية المختلفة كجذاعات تعيش في سياقات ثقافية واجتماعية وسياسية مختلفة، مما يؤدي إلى فهم أكثر مريباً لليهود واليهودية، يتجاوز مجرد التفسيرات الأحادية. لا أن نموذج الحلولية الكمومية. كما تتبدى في العلمانية الشاملة (وحدة الوجود المادية، حيث تصبح الطبيعة المادية مركز الكون والمرجعية التي لا يجلور بها شيء)، بدو النموذج الرتبى الذي يشاء للسرى لتفسير الحضارة العرمة الحديثة، بدءاً من عصر النهضة ووصولاً إلى ما بعد حداثته. إن هذه المكافحة المركزية لنموذج الحلولية الكمومية، وعلاقته بنموذج العلمانية الشاملة، يشير إشكالية جديدة، قد يشكل العمل على حلها طاقه جديدة لدعم هذا الاتجاه إلى أمام، وهي إشكالية الفرق بين التفسير الأحادي القائم على النظرة الواحدة (مادية) (كإنسان الاقتصادي أو الجنسى)، وبين تفسير بالغ التجريد والعمومية ولكنه قائم على نظره ثنائية تركيبية (كاللولية الكمومية) إن نقطة البدء في حل هذه الإشكالية ربما يكمن في التصدي

(١) في ضوء الكشوف الحديثة في علم الفيزياء أصبحت الموضوعية المطلقة في العلوم الطبيعية أمراً مشكوكاً فيه كقولك

لإشكاليته أخرى، وهي تحديد مستويات التفسير المعنى لتقديمها لظاهرة معينة، وأقصى بين مستوى أو مستويات بعينها من التفسير عند التصدي لهذه الظاهرة، والعلاقة أو العلاقات الممكنة بين مستويات التفسير المختلفة إن حلاً لهذه الإشكالية قد يؤدي بنا إلى تحديد متى يكون تفسير بالغ العمومية مؤشراً مرحباً تسع بين جوانبها، مطابقاً وأصعباً من الظواهر، ومتى يكون هذا التفسير مؤشراً لأحدية فسيقة مستبعد بشكل قسري ما لا يتفق معها من ظواهر

عوداً على بدء - ماذا قلعت دراسات الصراع العربي الإسرائيلي للعلوم الاجتماعية؟

يمكن القول إن الاصطدام بأزمة العلوم الاجتماعية عند دراسة الصراع العربي الإسرائيلي أدى إلى تبلور بعض النقاط الرئيسية هي،

١. الانقسام بالنظرية - فمواجهة الواقع من نظرة الصراع دون رؤية لا تؤدي سوى إلى غرق الباحث في التفاصيل، وإلى خفضه برؤى الآخرين، سواء كانت ضمنية أو صريحة

٢. تقبل الانحياز الواضح - فقد انتهى وهم الموضوعية المطبقة لجعل محلها الانحياز الميصر أو الوعي النقدي للباحث بالحدود - الأمر الذي يؤدي إلى علاقة تعاضدية حصنة بين الباحث وموضوع بحثه من ناحية، وبين القارئ ونتائج البحث من ناحية أخرى

٣. الانقسام بالوقائع - لا يعنى الانقسام بالنظرية رفضاً مريحاً للوقائع والتفاصيل، بل يعنى رؤية نقدية لها ووضعها في السياق الكلي للظاهرة

إن هذه نقاط السابقة تضع الباحثين في مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة أمام تحدي بلورة نظريات أو نماذج مشتقة من واقعنا الحضاري ولهم واقعنا الحضاري، بدلاً من أن يرى واقعنا كما يراه العرب، ويصعبه كما يصعبه، وهو الغاء الذي تصلى به ميكراً الأساد محمود محمد شاكر في كتاباته، وخاصة في رسالته في الطريق إلى ثقافتنا، مبيناً أصوله، وشارحاً آلياته

وعلى أية حال، فإن النقص لدى لملك التحدى فى الوقت الراهن يجب أن يكون قائماً على فهم طبيعته الحالية. فقد انتهى تقريباً عصر النظريات الكبرى عن طبيعة الإنسان والعلاقات الاجتماعية، كما هو الحال فى نظريات داروين ومرويد وماركس. فمع ازدياد الانحياز نحو التخصص، أصبحت النظريات فى الغالب محدودة، تدور حول جانب معين من الإنسان. وهكذا. وعلى عكس ما كان سائداً فى القرن التاسع عشر. ثم بعد نتائج الأبحاث العلمية فى حد ذاتها، تؤدى إلى استنتاجات شاملة حول طبيعة الإنسان، وهو ما يفتح الباب أمام أحد احسانين يجب الوعي بهما وبخصائصهما الأولى أن يكون ذلك مؤشراً لاعتبار أن الوقائع فى ذاتها لا تفرر شيئاً، وأن النظريات حول الطبيعة الإنسانية خلقت إنسانى، وبالتالي يصبح الباب مفتوحاً أمام التفسيرات ذات المرجعيات المختلفة كالمسمة والدين. أما الاحتمال الثانى، فهو أن يكون ذلك نتيجة للتسلية بالنظر فى اندية الموحدة للإنسان، بحيث لم يعد هناك سبب لتفتشه إطارها العام، الذى أصبح وفقاً لهذا الاحتمال، موضع إجماع، ولضد ذلك فليعمل العاملون!



المراجع

- (١) جمال حمدان اليهود أنثروبولوجياً دار الهلال
 - (٢) عبد الوهاب انيسرى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية دار الشورى (١٩٩٩) الطبعة الأولى
 - (٣) قدرى حمى، دراسة فى الشخصية الإسرائيلية، الإشتكازيم مركز بحوث الشرق الأوسط (١٩٧٥)
 - (٤) محمود محمد شاكر ومسللة فى الطريق إلى ثقافتنا دار الهلال (١٩٩١).
- الطبعة الثالثة



الباب الثاني
في الخلوية والعلمانية

معمورا العلمانية والعلوئية في فكر المسيري

صرض وتعليل. تعقيب ونقاش

د. هيثم عبد السلام هو شلاقة*

سبه القارئ الكريم بدايةً إلى أن أسهب في مسملتها في هذا البحث بداخل فيها جاتيا انعرص والتحيل، في إطار النموذج التعميري الذي استند إليه الدكتور مسري، ولذلك، فإن بعض التفصيلات الواردة في هذا البحث تتحرك ضمن الخط العام لقراءات الدكتور المسيري، وإن لم تُحلل إليه بصورة مباشرة، أو ترمطت شخصيات فكرية غربية أو بصورة أحسن. كما يحسم هذا العمل بتعميق ونقاش لمجمل أطروحات الدكتور المسيري، من خلال تبسيط الأخطاء على بعض الإشكالات والقضايا المتعلقة بمبحث العلمانية، والتي أثير في نصوص المسيري، ولكن طبعة العمل انوسر على الذي بهجه لم تحتل مريداً من التفصيل

* * *

أولاً، صرض وتعليل

تعد إشكالية العلمنة، وما يلازمها من مفاهيم أخرى، من بين المشاغل الكبرى التي شككت اهتمام الدكتور المسيري في مجمل أعماله الفكرية، سواء تلك التي

* باحث تونسي، حاصل على الدكتوراه من جامعة سوسستر البريطانية

دورها في موسوعته الضخمة والمتميزة حول المسألة الصهيونية، أو في بقية كتاباته الأخرى أموراً بين مشاغل منهذقة في الأدب والفلسفة والفكر السياسي والعلوم الاجتماعية ولا شك أن هذا الجهد الذي احتطه الدكتور المسيري يُعدُّ، ويكن القديس، إضافة نوعية و متميزة في مجال الفكر العربي والإسلامي. وبكل ما يستدعي الانباه في هذا الصدد هو قدره المسيري على الخروج من أسر الأنماط الفكرية السائدة والمقولات الجاهزة في التعامل مع هذا البعث بدرجه عاليه من العمق والتقد، ويبدو هذا الأمر واضحاً من خلال جهاداته المتميزة في بحث مصطلحاته ومفاهيمه الخاصة

من المعلوم في هذا الصدد أن الفكر العربي يتورع له هان في التكبير في موضوعه العلماني اتجاء أول نهج منهجاً استسخياً جنداً وميثاً، مكتشياً بتريد ما تروجه دملونه الحداثة الغربية، دون بدل جهيد بذكر، حتى في التعل الضيق للمفاهيم والمصطلحات الأجنبية حيث يكسب أصحاب هذا لاتجاه غالباً بالعودة إلى مقولات الاستنارة وموعوداتها الساذجة، المتكررة حول نزع علمويه وأيديولوجيا التقدم المعاني هذا م ملاحظه مثلاً في أدبيات العلمانيين العرب، أو بالأحرى من يمكن تسميتهم بالأصوليين العلمانيين، أمثال صادق جلال العظم وعزير العظمه وحليم بركات، و بدرجه أقل في كتابات محمد أركون وعادل ظاهر وعبد الله العروي ومهاشم صالح وغيرهم

أما التيار الثاني فهو يكسب بمحصو العلمانية في وجهها السياسي باعتبارها فصل الدين عن الدولة، أو فصل الكنيسة عن الدولة. وي أن لإسلام لا يعرف جهاداً دينياً وسعياً شبيهاً بالكنائس البابوية، ولم يعرف صرهما بين المجالين السياسي والديني أو بين العلم والدين. فإن مسأله العلمانيه بقيت موضوعاً خارج دائرة التكبير والتأمل بالنسبة للمخطاط الإسلامي التقديمي. أما تيار العلمنة الجورثية فهو يكسب بطرح الأبعاد السياسي لقضية العلمنة، مع ملازمة الصبح إراء من نكزاتها الفكرية والأخلاقية مع أن ظاهرة الاختزال والتسط في موضوع العلمانية ليست حاصره على المخطاط العربي والإسلامي، بل إن الفكر الغربي في حد ذاته. اللهم لا

إننا نستشيب بعض الإسهامات المتميزة، مثل كتابات ماكس فيبر وإلى حد ما مفسومة عبر التكمسورة. نقشب عيه هو الآخر ملامح الاختشال والتسبط، بسبب قزوحه التفسيري بهاية الففس الديس وحلول ابرجعية العسمانية معله، وانتصار حتميات التاريخ المسكوره بروح السقدم والعلمنة على حساب ابرجعيات الدينيه والقوى العميه، دون لتياء بذكر لمسار التركب وللتخرج لحركة العلمنة

هذه، في مقابل عمل انسوري على التكمير الهادي والعريق في موضوع العلمانية واستشكالاته الفلسفيه والاجتماعيه، معاه تأسيس غودج نظري أكثر قدرة تفسيرية لظاهرة العلمنة. فنحن مفاهيميه ومصطلحاته الخاصة، وهي معاهم بذات قرض نفسها تسريجياً في سياق الخطاب، من قيل متتاليه العسمه، العلمانية الخلووية والكمورية، العلمنة الجريه والشاعة وغيرها من المفاهيم، الأخرى، ضمن رؤية نقدية واعية بحدود المقولات السائدة في مجال الخطاب الفلسفي والسوسولوجي العربي، ومتشبهه في ذات الوقت لأفة التسطيع ولاخرال الملاصقة للخطاب العلماني الغربي

بشكالية التعريف

لعل أول ما يسترعى انتباه الباحث عند التكمير العميق في موضوع العلمانية هو الالتباس الدلالي لمصطلح «علمانية» ومشتقاته في الخطاب السوسولوجي الغربي، وبصورة أبرز في الخطاب العربي الإسلامي، حيث إن هذا المصطلح ما زال عرضة لعمليات استعطاب، حتى في مستوى التحديد اللغوي المعجمي، في النصاء العربي الإسلامي. فمما يعاجل الفارئ العربي حينما يقب المواميس العربية الحديثة غياب تعريفات موحدة، أو حتى متقاربة، لكلمة علمانية. وما يجسد هذا الاستعطاب عملية التشويه أو التعريف المتعدد الذي خضع له المصطلح منذ افراحل الأولى لنقله من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، غير ربط علاقة اشتقاقية موهومة بينه وبين العلم. بل إن التحديد اللغوي للمصطلح الأجنبي لم يستمر بعد على هيئة واضحة في المجال التداولي العربي الإسلامي. وهذا الأمر لا يعود إلى عجز

اللغويين أو الشخصيتين العرب من اقتراح كلمة مناسبة ومرادفة للمصطلح الأجسي، من كتب ذكرنا سابقاً يعود الأمر في الواقع إلى الاستقطاب لأندولوحي والثقافي، الذي انعكس بدوره على التعدد اللغوي للمصطلح فالدين ربطوا العلمانية بالعلم مثلاً يستعملون رؤية تبشيرية مسيحية بشروع العلمنة، باعتباره رديفاً طبعياً لسروح العلمية والتقدم المتصاعد، أو لروح العصر المطبوع بالعلم على حد تصورهم (هذا ما ملاحظه مثلاً عبد هريز العظمة في كتابه العلمانية من منظور مختلف) والذين يكتفون بترجمة العلمانية بعصل الدين عن الدولة يعملون بصورة وهمية على التخميف من الحمولة الفلسفية والأخلاقية للمنطعة في مصطلح الأجسي، والتي تُحيل إلى رؤية دنيوية مادية، تُغلب قيم «هذا العالم» على حساب العالم الآخرى أما الذين يُعرفون العلمانية بالكفر و (الحد)، فهم يسمون غالباً إلى اختصار الطريق ومشاق «التقييد والبحث»، والاكتماء بالمجاهرة بموقف صافى من العلمنة

وبعد أدق لمصطلحات المستخدمة في الخطاب العربي الإسلامي كمرادف للمصطلح الأجسي Secular هو كلمة «دهرية»، التي استعملها الشيخ جمال الدين الأقماني في معرض رده على الثيارات الطبيعية المادية في كتبه المعروفة برسالة الرد على الدهريين فكلمة دهرية، فضلاً عن أصلاتها الداخلية المستمدة من لحظور القرنية، وإعني بالحمولة العلمية والأخلاقية المحترمة في حركة العلمنة، وهي مقدمة ذلك دلالتها المادية الدنيوية بل إن الشيخ جمال الدين الأقماني كان ممنوعاً بشكل ينصب الانتباه للدلالة المركبة لمفهوم العلمانية وأبعادها الخلقية المادية، بصورة أعمق مما تكنه الكثير من النخب العربية المتسولة بياشين العقلانية والتنوير! ويبدو ذلك واضحاً من خلال معييه من النخب العربية لتيير الدهرية العلمانية منذ الحقبة الإغريقية مع فلاسفة القَرَّة (أمثال ديمقريطس) وفلاسفة الانطباع والمذبة (أبيقور)، إلى دلالاته المتكاملة في العصر الحديث مع فلاسفة الطبيعة الماديين (وعد ترجم تنملاء محمد عسء للمصطلح بالنيشوريس)، كما كان واعياً بمخاطر الانحيازية والخلقية لحركة العلمنة على مستوى السك الاجتماعي والعمرائي.

وإذا تجاوزنا دوائر المحب ومسجلاتها الداخلية إلى دائرة الوعي العربي والإسلامي الواسع، فإن ما يلفت الانتباه هو كون كلمة علمانية تُقابل يقدر من التجاهل ومن الدلالة القدحجية على عكس الدلالة المبطنة في اللغات الأوربية. فأت حينا تنعت شخصاً عربياً بأنه علماني؟ فإن ذلك يشير لديه غالباً قولاً، إن لم نقل نوعاً من العبث، لما يحويه ذلك من تشجيع بالقيم المدنية والدينية مقابل الروح الدينية الكنسية، ومن التسامح والاعتراف بالتنوع مقابل نزعة التعميم والضييق بالمعايير التي يصف بها الدين، كما يصور الوعي العربي عمومًا. خلافاً لذلك إذا حملت صفة علماني على شخص عربي أو مسلم فإن ذلك غالباً ما يشير حميظته، لما تنبهره هذه الكلمة في مخزون وعيه ووجدانه من معاني الدوق الديني. وحتى من كان متبياً فعلياً لمطورات دهرية وحداثات علمانية، كثيراً ما ينحجب ويصف نفسه بالعلماني أو «اللائكي» ويعلل مبعث هذه الاختلاف يعود إلى عدايات التجربة التاريخية - أو لقل - «الخبرة التاريخية» المنعكسة بدورها في التحديدات المعروفة في كلٍّ من اللغات الأوربية ولغات الإسلام الكبرى، مثل العربية والمصرية، وإلى حدٍّ ما التركية. فاللغة كما يعلم ليس مجرد أداة تواصل، يقدر ما هي كائنات حية تخزن منظورات العالم وأنماط الحياة. كما يذكر الفيلسوف السمساري فينچشتاين

وإن ما استحضرتنا ملاسبات التجربة التاريخية؛ فإنه يمكننا القول على سبيل العموم إن تجربة العلمنة في سياقاتها العربية - رغم ما رافقها من مظاهر استبدادية، مثل ظهور الدول العنصرية المركزية الشمولية والملكيات الإقطاعية - كانت عاملاً حاسماً في التمهيد من سطوة الكنائس البدوية، كما أنها كانت معبراً عن سميات تاريخية لتحرير الحقل السياسي من شروط الانقسامات الدينية والطائفية. هي حين أن تجربة العلمنة في المضاء العربي الإسلامي، كانت في حقلها العام، تجربة التأثيرات الخارجية، وحيثاً من المحب الداخلية التي تحلقت في أجواء النوسع الغربي ومطامنه اللاحقة، كما جلب معها أقداراً هائلة من العنف وتمكين قاعدة الإجماع الإسلامي التقييدي، دون أن تحقق شيئاً من موعوداتها في التسامح العكوي والسياسي (وهذا ما سنتناوله لاحقاً بمزيد من التفصيل).

بدايةً، لا بد من التنبه في هذا الصدد إلى ضرورة التمييز بين التحديد الاصطلاحي لكلمة علمانية ومشتقاتها في اللغات الأوروبية، وبين التحديد الدلالي والمفهومي، الذي أصبح شديد التشعب والتورُّع بين حقول دراسية مختلفة، أو حتى داخل الحقل الدراسي الواحد، بسبب اختلاف الخلفيات الفكرية والفلسفية. أو لنقل السادج التفسيرية، يلغة الدكتور المسوي. الذي يعم من تحليلها لعماني مع المفهوم عالشكل الذي يطرح به موضوع العلمنة في مجال الاجتماع الديني يحتف مثلاً عن شكل طرحه في مجال الدراسات المسيحية، ويختلف هذا الأخير عن مجال الدراسات الشارعية أو حقل الدراسات اللاهوتية. فسمما تتركز أنظار علماء الاجتماع مثلاً على رصد الأبعاد الاجتماعية والبيوية الملائمة لحركة العلمنة، مثل تهرء الحقول الاجتماعية، وتفكك الروابط التضامنية التقليدية لصالح الروابط العضوية العرقية، وتزايد درجة الانقسامات الوظيفية في المجتمعات العلمانية. ينظر رجال اللاهوت والكائس مثلاً إلى ظاهرة العلمنة بقدر من النحفظ والمخاوف، بسبب آثارها الأخلاقية والاجتماعية الموجهة والمكلفة على صعيد لأفراد وسبج العلاقات العامة. أما الملائمة فيتلقون غالباً حيدر العلمنة وأبعاد العلمنة والأخلاقية الملائمة، من قبيل ظهور أخلاق السبية، برعاب العلمنة والإلحاد، بقدر غير ميل من الاحتفاء، على اعتبار ذلك علامة من علامات نضج الوعي العلمي العربي، وخروجه من حالة الفصور الديني، التي ما تزال تطبع على وعيهم للمجتمعات التقليدية قبل الصناعية

وإذا ما ابتدأنا بالتحدث الاصطلاحي ولاشتقائي لكلمة علمانية؛ فإن ما يمكن ملاحظته في هذا الصدد هو الخدور المسيحي لبحرنة فيها. بعد استعمال دعت علماني منذ القرن الثالث عشر داخل الكنيسة، لدلالة على طيقة من رجال الدين سهر على خدمة الشؤون القبطية بعامة الناس للتعليم، تغييراً لهم عن طيقة الكهنة الذين يتعرضون لشؤون العبادة والشرهد الخالصين. ومن هذه الحفة بنأب تسمم كلمة علمانية للإحالة إلى العالم الخارجي الواقع حلول المضء الككسي، وإلى الروح

الديوية، فاللارمه بهذا العالم (أي خارج حدود الكنيسة)⁽¹⁾ ومن مرحة لاحقة اتسمت
 دلالة الكلمة لتشمل كل المؤسسات الديوية المعنية بالمسائل المدنية والقرية وشئون عامة
 الناس، تغييراً لها عن المؤسسات القائمة على خدمة الشئون الدينية. ثم منذ القرن
 السادس عشر بدأت كلمة هذه المعاني تتحول تدريجياً من حملتها المدنية وتكتسب
 معنى إيجابياً، بحيث صار فعل «علم» يند على عمليه تحويل شخص ما أو ملكية
 معينة من الحقل الكنسي إلى الحقل المدني. ثم اكتسب المصطلح لاحقاً معنى اجتماعياً
 وسياسياً واضحاً، يُحيل إلى عمليات مصادره أملاك الكنيسة وتحويلها إلى تلك العام
 الخاضع سلطة الدولة.

أما في اللغة الفرنسية، فإن الكلمة ليستعملة غالباً هي كلمة «اللائكية»، التي
 ليس لها مرادف في اللغة الإنجليزية أو الألمانية. وقد ظهر هذا المصطلح لأول مرة في
 القاموس اللينغوي الصادر ما بين ١٨٨٢ - ١٨٨٧ تحت إشراف فرديناند بوسان
 (Ferdinand Buisson). وقد استخدمت هذه الكلمة لأول مرة للإحالة إلى عملية
 إصلاح التعليم التي قادها الجمهوريون، في إطار مسعى تحويله من سلطة الكنيسة
 إلى سلطة الدولة الجمهورية. وقد شاع هذا المصطلح مع بداية عهده لتعليم ونظام
 المدارس أواخر القرن التاسع عشر، ثم ارتداد شيوعه في مطلع القرن العشرين
 وتحديدًا في أجولة الفصل بين الدولة والكنيسة الذي تم إعلانه رسمياً سنة ١٩٠٥،
 إذ استخدم المصطلح على نطاق واسع في القرن التاسع عشر من طرف المؤرخين
 لتوصيف عمليات نقل الملكيات العمارة ومجال التعليم من الكنيسة إلى سلطة
 الدولة القومية. ثم دخل هذا المصطلح لاحقاً حقل العلوم الإنسانية، إلى أن
 كتبت صورته في مجال علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الثقافي، وغيرهما
 من الحقول التخصصية، لأخرى على النحو الذي يعرفه اليوم. ومع اتساع حركة
 العلسة استقر استعمال المصطلح، ولم يعد يُحيل إلى مراجعه الإيمانية والتكوينية
 لأولى النطبعة بالتأثيرات الكنسية، واستعرت معه حالات العموض والالتزام
 اللارمة له منذ مرحلة التكوينية الأولى.

(1) The Catholic Dictionary (London 1957)

ما يمكن ملاحظته عند مستعراة المصطلح للكوسه المصطلح «علاجية» هو اختلاف ميقاته الامتعمالية من حقبة إلى أخرى، ومن نموذج تفسيرى إلى آخر. فالاستعمال الذى كان شائعاً داخل أوساط الكنيسة فى القرون الثلاث، عشر أو الرابع عشر مثلاً ليس هو ذات الاستعمال المتداول فى القرن التاسع عشر أو القرن العشرين وبصورة عامة، يمكن القول - استناداً إلى المودج التفسيرى الذى اعتمدته الفكتور السورى - أنه فى إطار ما أسماه «متتالية العلمنة» إن كلمة علمانية مرت بثلاثة أطوار معاقبة. طور أول عاب عليه الاستعمال الكنسى بحمولاته القدح والفساد لكلمة علمانى، فى إطار النظره الرهنية المسيحية لكل ما هو مادى وديوى، فاقترن العلمانى بالفضاء الرسمى والديوى، ومر الشرور والتلوى، فقيماً بالفضاء الكنسى الروحى ومر الامتلاء والرفعة الوحودية والدينية. ثم مرحلة متفجرة من التاريخ الأوربي الحديث اتسمت فى عمومها بتقليص دور الكنيسة البابوية ومعظم دور الدول القومية، فتركب آثارها فى الدلالة القهومية بكلمة علمانى. أم المرحلة الثالثة هى التى أسماها الدكتور المسيرى «مرحلة السيولة الكاملة»، التى غرغ فيها المصطلح بدوره إلى «لعبة تأويلية» غير مضبوطة الاستعمال والدلالة، على نحو ما نلاحظه اليوم فى الأحياء العلمانية، كما هو الأمر عند دريدا وأميرمو ييكو (فيلسوف وروائى إيطالى)، اللذين يحملان على محور الحدود الفاصلة بين العلمانى والرسمى والروحى على نحو ما ورثه الفكر المسيحي والمسيحي المخلص، بإدماج المفهومين مع بعضهما البعض (الدينى والعلمانى)، مع إعادة قراءة النصوص الدينية المسيحية واليهودية بما فى ذلك التوراة والأنجيل ونصوص كبار اللاهوتيين. صمم بوجه تفكيكى، جاعلين منها موضع لعبة تأويلية لا حدود لها.

ولئن تحولت كلمة علمانى فى مرحلتها المتقدمة من الإحالة للمسيحية المباشرة، إلا أن البصمات المسيحية بقيت محتزنة وصامتة، ويبدو ذلك واضحاً من كتابات السورى والديوى، كنى والكنسى، العلمانى الرسمى والمسيحى كنعالي، التى بقيت قذعة فى تحديد دلالة المصطلح، سواء كان ذلك بصورة مباشرة أم خفية. وهذا ما أسماه الفيلسوف الألماني هانز بلومبرج بالاستعمالة المضمرة، أى تلك الإحالة المضمرة والمختزنة فى المصطلح منذ مراحله التكوينية، ولكنها لم تعد فاعلة بصورة مباشرة.

وهذا ما حدا بالسوسيولوجي الألماني كلود لوت إلى القول بأن جُلَّ المفاهيم السياسية التي أتت من الغرب الحديث، بما في ذلك طيحا العلمة، وما يرتبط بها من مفاهيم ملازمة، لا تعدو سوى أن تكون لاهوتاً مسيحياً مقلوباً، وفي مقابلة ذلك أيديولوجياً تعتمد التي هي عبارة عن قلب لمائة الزمن للمسيحي وتحويل مسئلة العلم، من زمن الفراع لمصر بل بسبب شعبية التنس والسفوف، إلى تاريخ صعود وامتلاء مثقال بحر الأرض والأحسن. وقد ولد مفهوم العسة كما هو معلوم من رَحْمَ فلسفات التقدم، وذلك ما يراى مشيماً إلى اليوم يصالح بين الفسفة القوصعية للقرنين الثامن عشر والثاسع عشر، وخاصة فلسفة التاريخ الكونيتي (نسبة إلى أو جيسب كورت، المنسوب إليه تأسيس علم الاجتماع الغربي، أو ما أطلق عليه هو بنفسه «الفيزياء الاجتماعية»)

أما من الناحية المفهومية؛ فكما سبق ولنا بين ذلك الدكتور المسيري، يلاحظ غياب تحديد مضبط ودقيق لمفهوم علماني في الخطاب الغربي، شأنه في ذلك شأن مفاهيم الكسرى الفاعلة في الفكر العربي مثل الحفظة، والتوير، والعقلانية، والتقدم، والاستنارة، حيث يكتمى المفكرون وعلماء الاجتماع والعلاسة الغربيون بالتقاط الظواهر المستجدة في تجربة الحفظة العربية، دون اهتمام يذكر بإيجاد وحدة نظامية للمفاهيم والمصطلحات. ومن هنا ما حدا بالسوسيولوجي الفرنسي ديميد مارتز إلى أن يدعو إلى التحلي نهائياً عن المفهوم، وبيعاً لذلك المصطلح، لما خلطه من إسقاطات أيديولوجية ومعالطات تاريخية، بما جعله غير قابل للضبط العمى. ومن المعلوم هنا أن الدكتور المسيري يطلق من قاعة مشة مقادها إغراق علم الاجتماع الغربي. والعلوم الإنسانية عامة. في إيجاد مودج تفسيري قادر على رصد حركة العلمة في مختلف ممراتها ومناحيها للتنشئة، لأنها ورثت ذات الاختلاط الموروث من حقبة الاستنارة وأهم العناصر التي ساهمت في هذا الإغراق، كما يفكر المسيري، هو لرحمة العلمانية الشاملة للهمنة على علم الاجتماع والعلوم الإنسانية الغربية، حيث ابتلعت هذه العلوم - مياخريفاً - التقدم الشامل، بما في ذلك من إيمان بعنمية التقدم، وتعلق ونوعى بقوة العقل المادي على تسجيل كل الظواهر، ومن ثم أصبح علم الاجتماع العربي - جرواً مكيناً من المنظومة العلمانية الشاملة - علم الاجتماع العربي كما يذكر المسيري - يرصد الواقع

باعتباره متوازيًا معجزة متاثرة ومستفدة من بعضها البعض، «فكنا اتفصمت معالم ظاهرة ١» بأنه كان يحصر سماتها ومطلق عليها اسمًا الظاهرة تلو لأخرى، دون أن يربطها بعضها ببعض داخل نموذج تفسيري واحد، ولذا ظهرت غادج تفسيرية ومصطلحات وصعبة متعلقة^(١)

ولعل أكثر المعارف شمولاً وضبطاً هو الحريم الذي صاغه عالم الإحصاء لألفي ماكس فيبر. وكما يشير إلى ذلك المسيرى باستمرار- حيث يعطى للعلمانية دلالة ثقافية عامة يسميها «نزع الهالة السحرية عن العالم»، ويقصد بذلك تخرجه من كل أشكال القداسة والعُلوية، وتحويله في مهارة، لطاف إلى مجرد معادلات رياضية وعبرانية قابلة للتوظيف اللرائقي والأدائي، من طرف الإنسان الحديث المتعطش للسيطرة والجماعة العمية مفهوم «علمانية» لا يكسب دلالة النظرية، من وجهه نظر فيبر، إلا بمحميد مقابلته الثغاني، أي عالم الديانات القديمة المنع بالسحر والأوراج الخفية من هنا؟ فإن المفهوم العيبري لبعثانية يستبطن مقارنه بين عالم الإنسان البدائي المرتبط بالقوى السحرية والعيية- الذي يسميه «الحديقة السحرية» والإنسان البدائي. وبين عالم الإنسان الحديث الخالي تمامًا من الإحالات الباطنية والعيية، والمتعلق بمطلق المردودية والجماعة في هذا العالم العيبري، لا للعالم الآخر العلمانية في صيغتها العامة، وكما فهمها فسر، هي تعطي قيم هذا العالم بأبعاده العادية على حساب العالم الآخر ووعوده العيية أو هي، على حد تعبيره، انتصار العقلانية القاصده (أي العقلانية القاصده بسجاعة والصبط العمى)، على حساب العقلانية الموهوبة بالخيال والأهداف الدينية

ورغم أن مفهوم العيبري للعقلنة شديد التركيب والتداخل، إلا أنه يمكن بشيء من التحديد استهجي ضبطه في معنيين رئيسيين، أولاً: اتجاه الوعي الإنساني إلى الانسلاخ من المنظورات السحرية للعالم لصالح نظرة مادية وعملية ثانياً: نوايد لاعتماد على معرفه حسنية والبرجمانية لتتحكم في الطبيعة وشروط الوجود الإنساني وتبدو مقوله «حساب» وما يرتبط بها من معان أخرى كثيرة المحصور في

(١) لتفسير، العلمانية، الجبرية والعلمانية الشاملة (الظاهرة) طر السروق، ١٩٩٢م، ص ٣٣

النس المعبود، وهي تُستخدم عادةً لتقليل على تعدد الروح الرأسمالية بحكومة
بالنوعية العملية ودقة الصبغ الحسابي إلى بنية الوهمي وكل مضاهات الحياة، أي
للإحالة إلى ظروف العصر الحديث التي تُعَلِّب قيم الحساب والمراكمية لثالية على
حساب كل أشكال الوجود الاجتماعي الأخرى

كما ترتبط العلمانية من وجهة نظر فيبر بظهورين أساسيين، أولاً، تفكيك المنظور
الترجيدي والشمولي للعالم، بمصالح منظورات جرتية ذات مرجعيات متعددة
ومتضاربة، بدلاً من النظرة الشمولية التي كان يمنحها الدين والتصورات الكونية
الكبرى، حيث يشبه فيبر العالم خلعت بمعالم الإغريق القديم، الذي يحوض فيه
الآلهة حروباً طاحنة فيما بينها، مع فارق رئيسي، هو كون آلهة العصر الحديث ذات
طبيعة مادية و اجتماعية، وليست آلهة معرية أو أسطورية كما يذكر فيبر من هنا
نصبح لخيارات الأخلاقية غير خاضعة لمقاييس موضوعية مشتركة مضمنة في
الكتب المقدسة أو وحيدة مرجعه، بل مجرد خبايا ومنظورات فردية من طبيعة
سبية. أو لنقل منظورية، بالمعنى الذي قصده يشبه. ثانياً، هذا التعدد في
مستوى الحقوق الثقافية أو القيمي يقابله تعدد مواز في مستوى الحقوق الاجتماعية،
يختصرها فيبر في ثلاثة حقول أساسية، هي الحقل المعرفي أو الإدراكي كما يتجسد
في مستوى المؤسسة الجامعية والبحثية، ثم الحقل الاقتصادي والسياسي كما يتجسد
أساساً في نظام السوق الرأسمالي ويبروقرطية الدولة الحديثة، ثم الحقل الجمالي
والمسيحي وتسم هذه الحقول الثلاث معلاقة غير رافقة ومتكافئة، إذ يؤكد فيبر أن
أحداثه مستلزم ضرورة طعن الحقل الاقتصادي والضيض البيروقراطي على بقيه
منحى النظام الاجتماعي

للعلمانية من وجهة نظر فيبر ليست مجرد تحول في مستوى الوعي والمنظورات بل
هي، قبل كل شيء، حركة تاريخية كاسحة، تُريك محتلف المنح لاجتماعية
والاقتصادية السائدة مما يثير مشروع أحداثه في مرحلته المتقدمة هو برهنة العلماني
الصارخ بحومك ما تبقى من عواري الارتباطات الدينية الموروثة من بومنت الشقة
لأولى. فزعم أن المسيحية الإصلاحية من وجهة نظر فيبر، قد لعبت دوراً حيوياً في

بوهير الشروط الأخلاقية والتاريخية لشأ النظام الرأسمالي الحديث، فقد تحولت في نهاية الأمر إلى أولى ضحاياه، بحيث إن العالم الرأسمالي الحديث يتقلب على ما كان مبنياً على شأته، ويطرح بجميع لأسس التي أبنى عليها هي بواكير تكويبه - ويطلق غير هـ من قناعة عملة معانها عجز الدين. مهم كانت درجة حصته وتمسكه الداخلي - من معارضة صمومات الواقع ومعانيه، فكلمة نزع الدين نحو العقلنة : كلما ازدادت علاقته توتراً وانعصاً عن العالم اندى الخارجي، كم أن هي الواقع كلف تعمقت فيها مظاهر الرشيد والعقلنة : كم انسلخ من اللوحات الدينية والعائيات الأخلاقية فالدين بعد ما يشج بحور العقلية الذاتية، صر تأكله على قبة الأخوة وما يلزمها من محبة وروحية وهدد بقدر ما نداد علاقته توتراً بعالم خارجي محكوم بالصراع والنفوس العمياء، ولا يعياً بأشاعر الديني و لأخلاقه - وهنا يبدو غير متأثر إلى حد كبير بانفطر الهوسى للعالم، القائم على الصراع ومنزع الاستئثار ومع تقدم مسار المحنة واتساع دائرة تمسكاتها التاريخية في الاقتصاد والسياسة ونظام القيم يصبح الدين علامة على اللا عقلنة، حتى في أكثر تعبيراته عقلنة (مثل البروتستانتية)، كم تزداد علاقته الباعد والانعصال بين المسلمات الديني والتي الاجتماعية والسياسية، إلى غاية أن تستغل هذه الشئ بمسلماتها ومعاييرها الدينيية المتأخمة، معكاً هي أنه ضوابط أو مراجعات أخلاقية ودينية، ومن ثم يتنصر العالم الخارجي لموضوعي على العالم الدني (المظورات الدينية)، وتنصر القيم الدينيية، فإذية على حساب القيم الأخروية الروحية

ورغم أن فيير يقوم علاقة وثيقة بين شأ النظام الرأسمالي الحديث والحركة البروتستانتية، فإنه مع ذلك يبه إلى أن هذه العلاقة ليست ذات طبيعة سببية، بقدر ما هي علاقة توافقه بين طريقه معين هي النظر والسلوك الديني وممارسة معينة هي للحال لاقتصادى، أى علاقته تصاطع والتقاء بين الروح البروتستانتية، التي تؤمن بأن العمل للعقل والمتن والتمسك المالى سبيل للحلاص الديني، وبين نظام الرأسمالي الذي يشد المراكمة والربح للندى - وبذلك وفرت البروتستانتية الشروط الأخلاقية لجداً المراكمة، الذي هو قناعة النظام الرأسمالي الحديث

وأهمية الأخلاق البروتستانتية من وجهة نظر فيبر ليست قاصرة على خلخلة الوعى الدينى التقليدى، بل أهميتها الرئيسية تكمن فى الطاقة الهائلة التى وعمرها لنشأة العالم الحديث، المنطلق من كل الروابط الدينية والالتزامات الأخلاقية وبصبغة أخرى إن أهميه البروتستانتية تكمن فى كونها كانت عاملاً حافزاً لنشأة عالم بدون دين، ومدينة بدون إله فقد نُقِذ روح الحركة البروتستانتية إلى كل المؤسسات الاجتماعية واقتصادية فضعتها طابعها الدينية الرئيسة، ولكن هذه المؤسسات المجهت تبعاً عديداً إلى انتمصاص هذه الطاقة العقلانية والاستقلال بحركتها الدينية. وبدلت كانت الحركة البروتستانتية أوى ضحايا للعالم الذى كان سبباً فى نشأته وظهوره، حيث ألغت الآلة الرأسمالية وجهازها البيروقراطى للصلام كل المعايير التى تتجاوز مبدئى الربح والمردودية العملية

وهنا يؤكد فيبر أن النظام الرأسمالى هو سبة عقلانية ومنظومه إكراهية صارمة، تتجاوز نطاق الأفراد وتضيقهم أمام خيارات قسيتين، هما إما قبول المنظومة الرأسمالية والتكيف مع متطلباتها، وإما التهميش والانسحاب تحت وطأة المنافسة والاستقطاب الرأسمالىين بل أكثر من ذلك، يبه فيبر إلى أن النظام الرأسمالى معادى جوهره للأفراد ولكل لشاعر إنسانيه، لأنه يقوم على جوهره على الصراع والمنافسة الشديدة من أجل صعان أكثر ما يمكن من المكاسب والمصالح الذاتية، بعيداً عن كل المعايير والأهداف، عند هدف مراكمة الربح ومع تقدم النظام الرأسمالى، وتقدم الآلة البيروقراطية التى يعترف بها كطعناً طبيعياً برأسمالية. يصبح الأفراد بطبيعتهم غير عاشين بالمعنى أو المواعظ الدينية والأخلاقية بل أكثر من ذلك، يصبح المورد الدينية أدوات شائعة من مجامع العمل، وحائلاً دون المردودية فى هذا العالم المبتوى وما يصح فى مجال الاقتصاد يصح، إلى حد كبير، فى مجال السياسة حيث يصبح الإنسان السياسى المعقلن - كما يسميه فيبر - يعاطى مع الشأن السياسى بصروره برجماتية بارده، لا تعرف معنى للشاعر الإنسان من حب أو كراهية على مجال السياسة يغلب الإنسان السياسى المعقلن معنى الدولة والمجد القومى على أى اعتبار آخر ويتبنى هير هنا نظرة هوريه للسياسة، باعتبارها صراعاً مستمراً للاستحواذ على أكثر ما يمكن من حصص السلطة وأدوات القوة والميطرة

مبدأ القاعده الكبرى للشعر الميسري هي أن السياسة كلمة تعقبت كنما اتفعلت بمطقتها الفاعل الخاص وكذا الأمر بالسبية للدين، الذي ينضال حضوره كلما تزايدت مظاهر ترشيده. ويذكر هير هنا أن بلجان الوحيد الذي يمكن أن تحتفظ فيه أسلاف الأخرى النجينة بقدر من الفاعلية والحضور في عصرنا الحديث هو مجال الحرب، حيث ينبأ الإنسان الحديث إلى الحقل الجمالي والمنع الترفيهي في أوقات فراغه لتكسب دواخله النفسية، بدلاً من العراء النفسي الذي كان يقدمه الدين، ويدنك تحل الطاقة الحارقة للنفس والمنع الجسدي الديورية محل الطاقة الحارقة للدين.

العلمانية الخلوئية

نص أهم للماصل الكبرى في أطروحة الدكتور الميسري حول العلمانية هو العلاقة الوثيقة التي تربطها بالرمعات الخلوئية، في وجهها الروحاني الكمومي والمندى الواحدى.

و الخلوئية، كما يعرفها الميسري، هي مذهب الخلق أو الكمون، القائل بأن مركز الكون أو القوة المظلمة له، سواء كان قوة روحية أو مادية كلية، حالة فيه بصورة مستديمة. وهذه الخلوئية تأخذ مظهرين محتتمين في أوجه تعبيرهما، وتكهما متطابقان مضمناً وبيئاً الشكل الأول يسمى الميسري بالكمونية الروحانية، القائمة على مبدأ وحدة الوجود، على نحو ما يتجلى بصورة بارزة في الإشرافيات الصورية غالباً الأول. أو العلة الأولى، والذي يسمى بها في منظومات الخلوئية. يحل في الكون، ويمتدح بالوجودات إلى الحد الذي تعيب فيه المسافة الفاصلة بين الخائى و'المخلوق' والوحد والمتعدد، فهو يسعى إله أو خالقاً على سبيل سجان، أما واقعاً فهو الطبيعة أو المادة. أما الاتجاه الثانى، فهو قبوله الكمونية، نادية، التي تنسم بطابعها لنادى الصبارم، اندى يستوعب كل عناصر الكون في طار من الختمية الطبيعية.

وثمة اتجاه عام في الخطاب الفسفى العربى لاستخدام كلمة «محايشة» (أى

ملازمه) للدلالة على وحدة عناصر الوجود في الفلسفات المادية. كما هو الأمر في فلسفة الطبيعة الأرسطية مثلاً، التي «تخاطب» بين المادة والصورة، واستخدام كلمة وحدة روحانية (Pantheism) للإشارة إلى نظريات وحدة الوجود في التصوف والفكر الديني عامة. كما أن المسيري يذهب أيضاً القارئ من الجزء الأول من الموسوعة إلى وجود عدد كبير من المصطلحات المتعددة ودات لحقل الدلالي المشترك لتعبير عن فسيحات الحنون، من ذلك: الخلول، وحدة الوجود، الكمون، الباطنية، الاتحاد، الفناء، المحايثة، القفص، التجسد، ابتداء الواحد وغيرها. وما هو مشترك بين هذه المصطلحات هو اتجاهها إلى دمج طرفي الثنائية الوجودية (المخالق والمخلوق، الكنى والسبى، اللادى والروحى، الظاهر والباطن، الداخل والخارج)، إلى أن ينتهى الأمر بأن يضى أحدهم في الآخر ويلدوب فيه بصورة تامة، حتى يكونا في نهاية المطاف واحداً عضوياً يكفى كل أساس للمقابلة والتمييز.

الذهب الخلولى. وكما تدل على ذلك كلمة «حن» في اللغة العربية، والتي تعنى المساكنة والتمزوج. هو في جوهره إلقاء للخلود والمساكنات بين عناصر الوجود ومبانيه. هذا الخلول كما يذكر المسيري قد يكون جريئاً وقد يكون كاملاً. ولعل القارئ يلاحظ مؤثر كلمة «إله» في بعض من المسيري بدلاً من «الله»، وذلك نظراً لعموم والتبس مفهوم الألوهية في الفلسفات الخلولية والإشراقية، بما في ذلك الفلسفات الإشراقية في الحقل الإسلامى. في حين أن مصطلح «الله» سبحانه يحيل إلى تصور توحدى صير مشوش أو مخلوط بعناصر أخرى. يذهب المسيري إلى القول بأن المعلمة هي في جوهرها عملية كموية، بمعنى أنها تنجبه إلى إحلال المركز في العالم، وجعله مكتفياً بذاته في مستوى المرجعية. وهذا ما يربط فلسفة الخلول - برحبه الروح حاسى والمادى الكمونى - بهندسه العلقة، التي تقوم على مرجعية دينية تكفى فكرة التجاور.

ينتخب المسيري في جندور الخلولية في «المكر الحري» مدماً بسمى فلسفه الطبيعة. إذ يتوقف معزولاً عند الصيغة الفلسفية السقية في المرحلة اليونانية في خطانها الرئيسية الثلاث، أي السقراطية والأفلاطونية ثم الأرسطية. ويشىء من

التركيب العام يمكن القول .استناداً إلى الخط العام لقراءته المسيري .إن الفلسفة اليونانية كان يتجاذبها حطان في التنكير ، هما خط حلولى مادي ، وخط المفارقة للماتية .فالفلسفة السقراطية القائمة على مفهوم الفضيلة الأخلاقية قد مالت نحو خرب من المعارف الأخلاقية ، (الأسس) بدورها لتفوقه معرفية ، وذلك رداً على الطرح السوفسطائي الذي يذهب نظام الوجود والمعرفة في الماتية الفردية ، ويجعل من الحقيقه متزوج الناعلية للمعوية والمقنرات الاستدلالية .فما هو حقيقى وغير .كما يذكر ذلك جورجاس .هو ما أتمع به صيرى فانه كذلك وفقاً لعنرائى البلاغية ، ولا يتعلق الأمر بحاله أنطولوجية في مقابل ذلك جعل سقراط من الفضيلة إطاراً عاماً مؤسساً لمعرفة ونظريه الأخلاق ، مطلقاً الكلى النظرى في الكلى الأخلاقى

وفي هذا الصدد يمكن أن نهم ما يسمى بالخصومة الأفلاطونية الأرسطية .فبعد .بأنها عبارة عن مجذب سوترين مزيج للمعارفة العلوية والحلولية إناديه .فعد بدأ أفلاطون الشاب طرحه الفلسفى ضمن توجه سقراطى معزوق على النحو الذى جسسته نظرية المثل في المرحلة الأولى المعروفة بمحاورات الشباب (أمثال محاورات بروتاجوراس .جورجاس وغيرهما) ولكن هذه النظرية المفارقة ، إلى حد التنطيل التام ، واجهتها جملة من الإحراجات النظرية ، كان قد أثارها أفلاطون نفسه في محاضرة السوفسطائى ، ليجيب عنها بصورة أوضح في البلاطينس ، وفي مقدمة ذلك ما عُرِف بمعضلة المشاكلة ، أى كيمبه مشاركة مثال الخبز المطلق ومشاكلة الواحدية المطلقة في الكثرة المتعددة ، وهى ذات المعضلة التى واجهت أفلاطونات الفلسفة ذات المنزع الروحى ، بما فى ذلك الفلسفة الإسلامية ، التى طرحت معضلة علاقة الكلى بالخرس ، وما نتج عنها من حلول فيصية .وحد هذه المرحلة ، انسمه مرحلة الكهونة أو النضج ، بدأب الميتافيزيقا الأفلاطونية نحو معنى مادياً حلولياً ، حيث تدرجت المثل الأفلاطونية المفارقة سقم النزول باتجاه النسخ المادية ، وترتعب الموجودات الحسية باتجاه المثل المفارقة ، وهو ما عُرِف عنه بجملية الصعود والنزول ، بحيث إن المثل الأفلاطونية لم تعد مكتنة في حجب المفارقة المطلقة ، بل تُشارك نزولاً عالم النسخ الأرضية ، وتشاركها النسخ صعوداً نحو التعالى

لما تلمذه أرسطو فقد ابتدأ نظريته من حيث انتهى أمتاده أفلاطون، مستكملاً الخطوط التي بدأها أمتاده من إنزال لكل بصورة نهائية من المفاهيم إلى الحداثة المادية وذلك لمصح ما كان يُعرف بكلل عند أمتاده أفلاطون صوراً محليّة ومساكنة للمادة، وعزّزت العناية للتحالية إلى حركة ذاتية ملازمة للأشياء ذاتها، التي تميل إلى أمثلتها بحسب طلباتها الذاتية. ولكن فلسفة أرسطو وعلم طالعها المادي الخلوّي لم تعلّق من أبعاد معارضة، تتجسّد في نظريته تليغا فريقيّة المتمركزة حول فكرة الإله للمحرك الذي لا يتحرك، ونظريته في العقل الفعّال، الأمر الذي فتح المجال واسعاً أمام عدد من شُرّاحه لفرادة فكره ضمن توجهات حلولية روحية

وباختصار شديد، يمكن القول بأن أفلاطون قد بدأ معارفه روحياً، وانتهى بجزءات مادية في حين أن أرسطو ابتدأ مادياً محليّاً، وانتهى بجزءات روحية معارضة

ولكن الوجه الخلوّي الأكثر بروزاً في مسار الوعي الفلسفي العربي كان قد تكثف في لأفلاطونية المحدثّة، التي مرّحبت التراث العلمي الأفلاطوني مع التوراة اليهودية فجمعت طرفي الخلول الفلسفي والديني ضمن علاقة وثيقة كاملة. ولعل لهذا السبب بالذات لم يجد متكلمو المسيحية - ومن بعدهم فلاسفة الإسلام - صعوبة تذكر في فهم الفلسفة الأفلاطونية، على عكس الفلسفة الأرسطية التي وجد فلاسفة الإسلام صعوبة كبيرة في التوفيق بين نظريته الخلق الإلهي، بحكم ظلالها المادية الواضحة وقولها بقدم العالم. ولذلك حاول فيلسوف مثل الفارابي أن يجمع بين رأيي الحكيمين - حامداً بذلك أفلاطون وأرسطو - بنية أسعاهما داخل المجال التصوري الإسلامي، والسطرة على الواقع اليوناني بتوحيده مصطنعة التلقّي، دون اهتمام يذكر بما بين الحكيمين من وجوه الاختلاف والقياس. فقد راهى الفارابي على تخليص نفسه اليونان من حملاتها الوثنية المادية والبأسف حلّة دينية، ما رجّأ بين الأفلاطونية والأرسطية بتوسط الأفلاطونية المصحّحة كما حاول من بعده ابن رشد. أكثر فلاسفة الإسلام مدرسية وولاءاً لأراء المعلم الأول. العودة إلى التصوحي الأصلية دون توسّط الشرح، ثم

إعادة تأويلها على نحو يحذف من حده التورم بينها وبين أساسيات الاعتقاد الإسلامي، وذلك بقية الحفاظ على جوهر الفلسفة كما جعلها المعلم الأول، وجوهر الدين كما يثبته النبوة الخاتمة، فالحقيقة الفلسفية عندنا قد اكتمل صرحها مع المثالية الأرسطية، ولم يعد هناك من إضافة مذكر غير شرح أقوال المعلم الأول وتهديتها كما اكتملت الحقيقة الدينية مع النبوة بالحديث الخاتمة

خلاف النموذج التفسيرى الذى استند إليه فيبر، والذى يستمر البيانات التوحيفية الكبرى حاضراً موعياً بحركة العلنة الداخلية (أى داخل المنظومات الدينية)، بحكم الدور النظم الذى لعبته الفيتات التوحيفية الكبرى فى دفع مسار العقل أو الرشيد، على عكس ذلك، مذهب التفسيرى إلى القول بأن أساس الفلسفة مخترع فى سه الفكر الحلوى الدينى - بوجهيه، المادى والروحانى - وليس فى التوحيد - فقد تعلقت الحضارة العربية بسبب تزايد مساحات حلول وتقلص الرشيد، وليس بسبب طبيعتها التوحيدى الرشيد كما ذهب إلى ذلك فيبر - ليست العلمانية من وجهة نظر التفسيرى سوى شكل من أشكال الكمومية المادية وقد تلعب أوجهها - وبما حصل فى سياق الحضارة العربية الحديثة هو تزايد معدلات الحلوى الكمومية، إلى أن وصل الكمون منها، فترجع الحضرة، الإلهى ذات تماماً فى حميات الطبيعة، ويهدد لعمى وكنت العلمانية الحديثة من ربح «المؤمنات» الحلوى للشيعة واليهودية، التى اتسع تأثيرها فى حركة الإصلاح البرومستانتية - كما أن حضور التأثيرات اليهودية فى الحضارة العلمانية الحديثة لا يمكن رده إلى مجرد موازنة فكرية أو سياسية، بقدر ما أن الأمر يعود إلى كون اليهود أقدر على الاستحسان مع معرقات الحضارة العلمانية ومتطلباتها القسوية، بحكم قوة الترحات الحلوى للمحتربة فى قرائهم الدينى - فمن البديهي أن النموذج التفسيرى القسوى نظرية العممة يستند إلى قرينة عممة للممارس العام للقوى الدينى، ما عساه خطأ متفوجاً ومتصاعداً نحو العلمنة - أو «الرشيد» بلغة التفسيرى - والعلمنة ضمن علاقته بشابكية بين الطرفين

دعى الحقيقة الأولى ترتبط العممة، من وجهة نظر فيبر، بسط من العقلانية - بحرية الوجهة بالأهداف والعاليات الدينية، ويبرز ذلك على شكل رشيد أنماط

السلوك الديني والعبادات. أما في المرحلة الثانية فتتصلح حركة العلمنة - أو العقلنة للعلمنة - هي الموجهات الدينية ، وتصبح حالة مستقرة بذاتها ، سواء كان ذلك من جهة بيه الوعي ، إذ تمثل العقلانية القصديّة أو الأديانية محلّ العقلانية الجوهرية ، أم من جهة البنى الاقتصادية والاجتماعية ، التي تنفصل عن أية دوافع وأهداف أخلاقية ودينية على نحو ما بيّنا سابقاً

ويعتبر فسر اليهودية ، ثم بصورة أوضح المسيحية ، ارتقاء نوعياً في مسار الوعي الديني عموماً والديانات التوحيدية خصوصاً ، التي تكثفت لاحقاً في الحركة الإصلاحية البروتستانتية ، طامعة ما كان ضامراً في التراث اليهودي المسيحي إلى نهاياته القصوى . وذلك خلاف الديانات الشرقيّة لأقصى ودرجة أقلّ يمتاز الشرقيّ الأدبيّ ، التي كانت غارقة في تصورات سحرية وأسطورية للمالم . اليهودية ، حسب رأي فيبر ، حذبت مفهومًا متماسكًا وعقلانيًا للخلاص الديني ومفهوم الجراء الأخرى ، وبذلك حدثت من انتشار السحر والطقوس لأسطورية الملازمة للديانات القديمة ، أما المسيحية ، فتتميز بمفهومها العقلاني للخلاص المقرب بمركبة الخطيئة الأصلية ، إلى جانب تقديم إجابة «عقلانية» ومتماسكة على معضلة الشرور الديوية التي أرقب الديانات القديمة ، وذلك من خلال ابتداء مفهوم الجراء والمكافأة الأخرى . وتحتّم الإصلاحية المسيحية توجيهها اللوثرى والكالمى . حسب رأي ماكس فيبر . تعبيراً مكثفًا عن طائفة الترشيد المعترية في التراث اليهودي المسيحي . ومن هذه الناحية يمكن القول إن الديانيس اليهودية والمسيحية تمثلان عصبارة الديانات التوحيدية ، كما تمثل الحركة البروتستانتية خلاصة التراث اليهودي المسيحي . وضمن السياق الفيبري تعدد الحركة البروتستانتية عدة «العلمانية التوحيدية» وبداية «العلمانية الوضعية» . ولذلك نوقف فيبر عند هذه النقطة الانتمالية مطوّلاً ، لأنها مثبت جسرٌ واصلٌ بين العالم القديم بمرحباته الدينية والعربية ، والعالم الحديث بتوجهاته الوضعية المادية

ومن الواضح أن فيبر - سواء في قراءته لتاريخ المسيحية أو الديانات عامة - لم يخرج عن الخط العام لتاريخ الديانات ، على النحو الذي رسخ ببنائه هيجل في

القرن التاسع عشر، وقبل ذلك كبار رجال الكنيسة ومتكلميها فقد أصبح هيجل المسيحية حلالة الوعي الديني، لأن الروح المطلق لا يكتسب الوعي بذاته كروح خالص إلا في اللحظة المسيحية فقط، التي وحدت الأب والابن وغيّبت الحدود الفاصلة بينهما، على خلاف الدولات الشرقية التي بقيت عارضة في المظاهر الحسية والتجربة، ولم ترتق إلى مستوى إدراك الوحدة في الكثرة، والكل في الجزئي

بين إن ميرقد وجه ذات المحصلة التي واجهت سلفه هيجل في معرض تصبغه للإسلام حيث إن كلاهما قد نسي نظرة وضعه عموم على مسلم كروبو توجي (رسمي) بصاعدي مسار الوعي الديني، يكون اللاعن فيه رمزياً أكثر اتصالاً، مضجاً من السابق. وعاد أن الإسلام كان تالفاً رمزاً لكل من اليهودية والمسيحية، فهو تبعاً لهذا النموذج التسميري. لرقى منهما ولكن هيجل ومير. كلاهما. يلتفت على هذه النتيجة اللافة بطريقة وأسلوبه الخاص. فقد اعتبر هيجل الدين الحمدي نكوصاً، بالقياس للمسيحية، بحكم طابعه الشرقي الغائم على التواكل ومطلق الاسلام لم يشبه الإله. وبذلك لم تتجاوز النظرة الهيجلية للإسلام في نهاية المطاف حدود نظرة متكلمي الكنيسة ولاهوتيتها، الذين اعتبروا الإسلام للمحمدي مجرد محطة يهودية مسيحية معروفة. أما مير فقد يرجع نكوص الإسلام إلى روحه الدنيوية الخالصة، كما تتحدد في ميوله سحرية، وورعية أتباعه في المنع بطيات الدنيا بدلاً من الترهل والتنبل، كما هو واقع الروحانية الرعوية في المسيحية. وهذا ما يسميه بأخلافة الأرسقراطية المعاصرة التي ينصف بها الإسلام. وإلى طابعه الاستبدادي الشرقي على النحو الذي عيّن عند الأمراء والمماليك، بما لم يسمح بتطور الملكية الخاصة للأرض ومراكمة الثروة، كما هو الأمر في سياق التجربة الأوربية، وخاصة في الشئ البيروستاتني منها

خلافاً لهذا الرؤية المعبرية للمهمة في مجال علم الاجتماع الديني، والتي لها، متحدثات الواضحة في مجال العلوم الإنسانية العربية عامة يؤكد المسيري قصور هذا النموذج التسميري الذي يربط العلمنة بالنوحيد، لأن عملية الترشيد التي تم داخل إطار توحيدى ومرجعية النجوار تحافظ. كما يذكر المسيري. على ضرورية الرؤية الثنائية

للعالم بين الخلق والمخلوق، وبين الإنسان والطبيعة، وبين السبي والملطس، خلافاً
لحلوليات المادية والروحية التي تُلقى ذلك من هنا، يقترح المسيرى نموذجاً تصورياً
معيارياً يربط الفلسفة بالحلولية الكمومية، وليس بالتوحيد. فمهمية الترشيد التي تمت في
إطار حلوي كمومي أدت إلى تدوير كل الثنائيات، وهيمنة المبدأ الطبيعي المادي
الواحد على كل مباحي الوجود. ولهذا السبب كانت هذه الحلولية متسوقة، إلى حد
كبير، وحركة الفلسفة برؤيتها المادية الديوية. بل إن المسيرى يذهب إلى القول بأن
العلمانية ليست إلا شكلاً من أشكال الكمومية المادية، وأن ما حدث من معدلات
الحلولية للكمومية في الحضارة العربية، والمسحة العرسية على وجه الخصوص، هي
التي مهدت الأرحب لظهور المنظومة العلمانية. وعلى هذا الأساس يذهب المسيرى
إلى القول بأن العلمانية قد سقطت في رحم الحلولية اليهودية والمسيحية، فعرفت
صورها المكتملة في القبالة اليهودية، ثم في الإصلاحية البروتستانتية، وكان ذلك
بسبب تراجع أعداد التوحيد والتجاوز، وإدخال سبب الحلول والكمون في كل مهمما
مختلف لظرفه حيز الحكومه بها جس التفرّد اليهودي المسيحي، يؤكد المسيرى على
التشابه بين حلولية الشرق الأقصى والحلولية الكمومية في كل من اليهودية
والمسيحية، وبالتالي بعيد توحيد طرعى الخيط الحلواني الشرق والغرب، بما يربك
بقولة غابر الغرب المسيحي عن الشرق البوذي والهندي. لقد تعود مفكر والغرب
الحديث إقامة جدار مميّك يفصل حضارة الشرق الأقصى عن الغرب
الأوروبي/الأمريكي، يُعينة تأكيد تعود هذا الأحر وتعليله الجوهري عن أطراف
المعمورة، سواء كان ذلك من جهة الشئ الذهبي أم المؤسسات الاجتماعية والسياسية
ولكن البحث العميق يبرز واقع الشعة السيوي بين حلوليات الشرق والغرب

العلمانية العربية، من وجهة نظر المسيرى، هي امتداد طبيعي للحلولية اليهودية
والمسيحية، التي هرفت تعبورها لتكشف في العصر الحديث في فلسفة إسبوزا. ذات
امرع الحينوي لمأدى في القرن السابع عشر، ثم في فلسفة هيجل في القرن التاسع
عشر. فقد عثر إسبوزا بضرب من الحلولية الفلسفية لا تثير بين نظام الطبيعة
والإنسان وعالم الألوهمية، في إطار علاقة حلوية كاملة بين ما أسماه بالطبيعة
الطبيعية والطبيعة المظلمة، إذ حوّل إسبوزا مجرى التراث اليهودي والمسيحي إلى
حلوية مادية كاملة تُذيب الله والإنسان في صرامة الطبيعة. كما استعمل إسبوز

القائوس الكلامي ليهودي والمسيحي ضمن سياقات ميكانيكية حتمية، معممًا الانتقاد الهنسي الفيكارتي إلى مستوى الأنوعية والداتية الإنسانية. أما هيجل فقد قام بيلانه الفلسفي على حلوليه روحية، غمد تعبيرها للكشف في الدولة القومية باعتبارها التجلي الأسمى للعقل الكوي.

العالم الحلولي. كما يذكر المسيري. هو عالم واحد لا يعرف الانقطاع والتخبرات، وهو إلى جانب ذلك يحضيم لقانون واحد لا يعبر بين الله والإنسان والطبيعة، وهو عالم يمكن كشف قوانينه المصارمة والتحكم فيه. من خلالها. سجاغة المنظومات الحلولية الحديثة تمثل نقطة التقاطع والوصل بين اليهودية والمسيحية وعلصة العنينة المتمركزة حول امدية الطبيعية، وهي (المنظومات الحلولية) التقطة التي يحورل فيها الاتسار من كائس ثائي ماس إلى عنصر مادي متحلل في نظام الطبيعة المصارم

وهما يذكر المسيري أنه جوهر لاختلاف بين المنظومات الحلولية والفكر التوحيدي يعود أساسًا إلى مسألة المرجعية. حينما تستند التصورات التوحيدية إلى مرجعية نهائية متجاوزة حدرج نطاق الأشياء وعالم الطبيعة، تقوم التصورات الحلولية على عملية إدماج وغلط بين عالم الأثرية وعللى الإنسان والطبيعة. فإذا كان جوهر الرؤية التوحيدية يقوم على ضمان مسافة فاصلة بين الإنسان وبين عدم الأشياء والطبيعة في إطار نظرية الاختلاف، التي تعمل الإنسان مؤتمسًا على الكون، ومسابب السيد الكوي في إطار التوجيه والتسديد الإلهيين. هذه المنظومات الحلولية تتأسس على مرجعية كمومية مساكنة للإنسان أو عالم الطبيعة، دون ملويه أو تجاوز. في إطار المرجعية الكامنة يُنظر إلى العالم باعتباره مكتعياً بداته، وقادرًا على تحديد القيمة والمعنى دون الرجوع إلى أية منطقة متجاوزة. ولذلك فإن هذه المنظومات الحلولية المادية، تنهى علًا إلى هيمنة الواحدية المادية والعاء الثنائيات الوجودية والمعرفية والأخلاقية، بحيث لا يوجد في نهاية الأمر سوى الكللى المادي. وعلى هذا الأساس يرى المسيري أن المرجعيات الكمومية المادية تنتهى هالبًا إلى إلغاء الإنسان ككائن حر ومستقل عن الطبيعة، كما قلنى مركزته

الكموية. وذلك في معاني الديانات التوحيدية، التي تراهن على الصعود بالإنسان، وتأكد رفعة وسجود من عالم الطبيعة مع وصله بالوجود الإلهي للسمائي، ولكن دون حلول أو غمس^٢

وعلى أساس ما سبق بيانه، يرى المسيري أن مساحة الالتقاء والتقاطع بين المنظومات الخطوية وفلسفات العلة تعود إلى انكار مبدأ الجوار، والتمركز حول الوجود المادي الطبيعي. فالعالم لدى كل منهما عالم مادي صارم، مكتف بذاته، ويحتوي داخله عوامل تفسيره وفهمه، والإنسان هو مجرد خلقه من خلقات هذا العالم المادي، ليس بمقدوره تجاوز إكراهات العالم الفيزيائي ولا طبيعته المادية الدنية

ورغم ما يبدو في ظاهر الأمر من اختلاف بين المنظومة الخطوية والدينية والمنظومة العلمانية لمادية؛ إلا أن السية واحدة ومشروكة كما يذكر المسيري فالعلمانية الكموية ليست إلا غلباً للخطوية الروحية، مكتفية بمفهوم الخطول الصوري من مضمونه الروحاني التشكلي، ومحوته إلى مضمون مادي صارم، وتحويل هذا العالم إلى ما يشبه الآلة المادية الصلدة. وتقدم نسخة إسيورا- التي وُجدت بين القاموس الصوري اليهودي المسيحي والقاموس المادي الفيزيائي- أبلغ شاهد على ذلك

العلمانية الجبرية والعلمانية الشاملة

يستخدم المسيري نموذج مثالية العلة نموذجاً تفسيرياً يقيم تحيراً واحتمالاً بين غطس من العلمنة. الأول يسميه بالعلمانية الجبرية، والأخرى العلمانية الشاملة العلمانية الجبرية هي التي تكتفي بفصل الدين عن الحقل السياسي أو الاقتصادي، وهو ما يميز عنه عادةً بفصل الدين عن الدولة، أو فصل الكنيسة عن الدولة. ومثل هذه الرؤية العلمانية تنرم الصمت. كما يقول المسيري- حول مسألة المرجعية الأخلاقية في بقية مناحي النشاط الإنساني، كما أنها لا تنكر وجود مطلقات أخلاقيه وروحه موجهه للسلوك الإنساني خارج الحقل السياسي والاقتصادي ولذلك، يقبل غالباً، أصحاب هذه الرؤية ضريباً من المزاج والنموذج بين علمانية برجماتية في مجال الاقتصاد والسياسة مثلاً، ومسلكية دينية متجاوزة في مجال

الحياة الأسرية الخاصة وبيد الميسرى هذا إلى أن تُصنّف العلمانية على وجهها
الهيكلى المؤسسى أى الفصل الوظيفى بين الدين والدولة لا يمثل تمهيداً حقيقياً
للمرجعية الدينية؛ إذ ليس هذا الأمر جديداً فى حياة المجتمعات الإنسانية، يحكم
أن عملية الفصل بين الجهاز الدنى ومؤسسة الدولة تمثل أمراً مشتركاً بين كل
المجتمعات الإنسانية، باستثناء المجتمعات البدائية التى يولى فيها رئيس القبيلة
مهمة الكهانة الروحية والسلطنة السياسية فى ذات الوقت

وقد مثل الإسلام بترعته التوحيدية الخالصة، وروحه «المستوائبة» الكاملة بين
عموم المؤمنين، مراً لمفكرات نظام الكهانة الدينية على النمو الذى عرفته الديانات
الكبرى، وذلك برفض فكره الوصاية بين المؤمن والمضائق، وجعل العلاقة مع
الآلوه مباشرة وواضحة دون مراتب أو وسائط، كما أنه جعل من النص القرآنى
كتاباً مفتوحاً ومُشاعراً بين عموم المؤمنين بدلاً عن الجهاز الدنى الرسمى وعلى
هذا أساس، فإن معركة الإسلام مع العلمانية لا تتعلق بمطلب فصل الجهاز الدنى
عن الدولة، أو فصل رجال الدين عن رجال السياسة، ما دام أنه لا يوجد فى
الإسلام جهاز دنى حصرى من الأصل على شاكله الكيسة حتى يتم فصله عن
الدولة هذا إذا استجبتنا الطرح السياسى الشيعى الذى يقبّل فكرة الوصية والعصمة
على سلطة الإجماع والولاية العامة للأمة بل إن المدرسة الشيعية تشهد بدورها
مطوراً مهماً نحو فكرة الولاية السياسية العامة للأمة، بدلاً عن الولاية المحصورة
لرجاء الدين، كما تشهد ذلك من سجلات فكره فى التجريد الإسلامى الإبرانى،
وعى الكثير من الأدبيات السياسية الشيعية المعاصرة، كما هو الأمر عند العلامة
مهدى شمس الدين وآية الله محمد حسين فضل الله والسيد محمد خاتمي، حيث
يؤكد كل منهم بطريقته على حق الاختيار وسلطة الأمة الموجهة بالنص فى اختيار
حكامها، وعكويه فكرة أمة على فكرة الدولة من هذا نذهب أن المشكلة الرئيسية
محض المرجعية العامة الموجهة للنشاط السياسى والاقتصادى، وما إذا كانت حادثة
طبيعة معبة، كما تؤكد الدهرية العلمانية، أم ذات طبيعة ووجه متجددة وما إذا
كان من الممكن تطوير الدلب الإسلاميه إلى ذات مؤمنه بين أسواق الكائنات وحيز
العلاقات الزوجية، وذات هوية دارومية فى مجال السوق والعلاقات العامة

يجه المسيرى إلى أن ظاهرة العلمنة الحداثية، المرتبطة بالمرحلة التكوينية الأولى من التاريخ العربي، قد تراجعت مع تصاعد معدلات العلمنة واختراقها مختلف مجالات الوعي والسياسة. ومن ثم أصبحت ظاهرة بحسب كاسحة، وبحولاً بيدياً عميقة، لم يقتصر على مجال الاقتصاد والسياسة، بل شمل مختلف مناحي الحياة الخاص والعام منها، وذلك بسبب تزايد سطوة الدولة القومية الحديثة، بمؤسساتها الإعلامية والثقافية وأدواتها الأيديولوجية الضخمة، إلى الحد الذي غدا فيه من غير الممكن أصلاً إقامة حط فاصل بين المجالين الخاص والعام على النحو الذي يردده الخطاب الليبرالي التقديري. وعلى هذا الأساس يحسب المسيرى القسوة التفسيرية بمودح العلمانية الحداثية ضعيفه إلى أبعد حد؛ لأنها لا تستطيع متابعة ظاهرة العلمنة في مختلف تعبيراتها ونشأتها الخفية والظاهرة.

وبشرح، بدلاً عن ذلك، غودجاً تفسيرياً أكثر فناءً تفسيرية، ينظر إلى حركة النممة باعتبارها متالية تبادلية تحقق تنسيقاً في الزمان، من خلال حركة أحده في التصاعد لتسعر. ومن ثم، فإن معدلات العلمنة في المراحل الأولى، كما يذكر المسيرى، تختلف، في درجة امتدادها وكميات تعبيرها، عن النممة في مراحلها المتعددة اللاحقة. ففي المراحل الأولى من العلمنة كان بإمكان المؤاطل العربي أن يعيش مسيحياً متلياً في معالاة الأسرى الخاص، فيحيا ونروج ويموت مسيحياً، أو في إطار قيم مسيحية معلنة ما تزال تؤس بالمثلقات الأخلاقية، ويكون ببرنامجاً صارماً في مجال نشاطه الاقتصادي والاجتماعي. أما في المراحل اللاحقة، فقد تتابع المتالية العلمانية بفعل مسارعة، إلى درجة سم يعد من الممكن للمحافظة على حط التمييز الموهوم بين الخاص والعام، فقد بلغت القوة العمومية درجة عالية من التمييط والصيغ بضماكر الناس وأجسادهم وأرواحهم، كما تغوغل قطاع الإعلام، ومعه قطاع الدولة، فاسحود على ما تبقى من مساحات الوعي والوجود التي كانت خارج نطاق العلمنة، وبذلك ضمرت القيم المسيحية والنزعة الإنسانية التي كانت تستند إلى مطلعات مسجحه مُعَدِّمة، لصالح العدمانه الشاعله وبناءً على ذلك، ينتهي المسيرى إلى القول بأن العلمانية في مرحلتها المتقدمة قد أطبعت على ما تبقى من مجالات كانت خاضعة سابقاً للقيم والموجهات الدينية.

ولم تنس سوى بعض جيوب مقاومة، على شاكبة بعض حركات احتجاجه، ليس بمقدورها كبح جماح حركة العنمة الكاسحة، خاصة مع اتساع قطاع النبله وأدوات التأثير الإعلامي واستحوذ الدولة على مجالات التأطير ووجيه الوعي مع العلم أن المسيرى لا يقيم تمثيلاً نوعياً بين مرحلتى العنمية الحربية والشاملة، لأن الأمر لا يريد عن كونه اختلافاً في الدرجة بين مراحل تلويحه تدخل نفس النمذج، أو لنقل تحقيقات تاريخية متتالية داخل نفس البناء المودجى

بيمه المسيرى إلى أن حركة العنمة ليست فعلاً واعياً أو تعبيراً معلناً وه الضحاً بالضرورة، بقدر ما هي حركة بيوية خفية، تفوق إرادة الأفراد ووعيهم في الكثير من الحالات والعلمانية لا تأخذ بالضرورة شكل مخطط و ضج وخطاب معس، بل تشغل من خلال ممتلكات فردية واجتماعية يومية، وعبر مظاهر حضارية تبدو في ظاهرها أمراً بريئاً ولا علاقة له بمسألة العلمانية أو الإيمانية، وبكها مع ذلك تشكل صرحاً صامداً مرئفاً أو مسرعاً لحركة العنمة وبتطور الإحراق العلماني وحاول المسيرى أن يقدم نموذجاً تفسيرياً للعلمانية، لا باعتبارها جملة من التخطيط والأفكار الواضحة، أو رؤية تعطى بعض المحلات دون الأخرى، أو فكرة ثابتة لا متشالية، وإنما باعتبارها رؤية شاملة لإعادة صياغة الواقع، عن طار ابرجعية ابداعية الكامنة النهائية، و هيمة فواحدة له الماده الموضوعه (الموسوعة، ٢٣٤/١) وعلى هذا الأساس فإن المسيرى المنحرفة في حركة العلمنة لا تكون واعية بما فيه الكفاية بحجم التضمينات الفلسفية وحجم التحولات الناتجة عن خبراتها التاريخية والمكرية فالحركة البروستاتية مثلاً لم تكن واعية بحجم التحولات الدلالية والتاريخية النجمة عن ثورتها الجامعة ضد الكنيسة البابوية، ولا كانت واعية بمآلات الحركة الإصلاحية التي فادتها وما سوف يتبع عنها من تراجع حضور الدين، ولا كانت متببهة بما فيه الكفاية إلى التضمينات المخترنة في لمقابلته الكالفية بين مدينة الرب ومدينة الإنسان، وربط الخلاص بـ «قيمة» العمل والتشعب الرهذى، ولا بالمآلات الناتجة عن «تحويل المقدس» إلى تعبير باطنى وتجربة خلاصية فردية

وإذ، تحولت العلمنة الجزئية بما هي فصل الدين والسياسة، فيمكننا القول إن ولادة هذه الظاهرة كانت متوجّهات الصوراعات الدينية والطائفية التي هزت دعائم النظام الاجتماعي والسياسي المسيحي، خاصة بعد نشطتي وحته الكنيسة النابوية مع ظهور الحركة البروتستانتية، بحيث إن العلمانية السياسية كانت بعيداً عن تصورات تاريخية بسيطة على المنازعات الأدبية الناتجة عن تعدد المفاهيم والطوائف، وقد بدأت لتعالق من بلد أوروبي إلى آخر بحسب ملائمتها التجريبية والأوضاع التاريخية. إذ نهجت فرنسا مثلاً منهجاً «لأنكنا» صارماً، رافضاً على إحلال سلطة العقل محل سلطة الدين، وإحلال سلطة الدولة القومية المركزية محل الكنيسة المركزية، وتصيب الزعيم الثوري (عقل الثورة) محل البابا (روح الكنيسة) ولذلك لم تحل هذه التجربة من العنف والاستبداد السياسي بما خلق ضرراً العهد السابق عن الثورة الذي انقلب عليه، وذلك بحكم التوجهات الحضارية التي رافقت الثورة الفرنسية، وميلها إلى الحلول الملائمة بدلاً من الحلول الوسطى والرقاقية

أما التجربة الأمريكية فقد نهجت نهجاً روحياً وعامياً، أكثر مراعاةً على تمجيد المعنى المجسي من التحلل السياسي والاجتماعي به كهو عليه للنظام الاجتماعي العام فعاشى بحائط جغرافيون انماصل بين الدين والدولة لم يحل دون الاحتفاظ بحضور قوى للكنيسة والحركات المسيحية المحافظة، سواء داخل الأعراب السياسية أو في مؤسسات المجتمع المدني الأمريكي

ذكرنا هاتين التجريبتين هـ لبيان الاختلاف بين العنمة كحالة ثقافية عامة، والعلمانية كحركة سياسية لها ملائمتها ونقيداتها المزدوجة والمتنوعة إذ أن من الأخطاء الشائعة في الخطاب الإسلامي اعتبار العنمة حركة مرتبطة بالهزيمة الخصوصية للمسيحية، التي تفصل بين الدين والدنيا وبين الكنيسة والسياسة، وبالتالي فإن عالم الإسلام يظل محصناً من العنمة. على حد تصورها ما دام أنه لا فصل بين الدين والديمقراطية وبين الزماني والروحي وما يتجاهله هذا الخطاب هو كون العلمنة تأخذ في الغالب صورة نمية وغير واعية، وهي إلى جانب ذلك حركة تاريخية أكثر مما هي مشروع، وهذا السبب بالذات لم تكن العنمات العربية

دات طبيعة أو وير « واحدة، بل بنيت أشكالها وألوانها، بحسب تعدد ملاسب
 التحررية التاريخية من دولة قومية إلى أخرى، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى. ولعل
 أكثر القوى الإسلامية معاداة وتبركاً براء العسنة قد تكون، بصورة غير واعية،
 حاكماً بها، الخطاب الإسلامي للتكفير على معالجات طائفية ومذهبية يعمل، دون
 وعي، على تحريك المعطى الديني إلى عامل انقسام هي المحطة للمذهب الشيعي،
 ويصنق حقل السني إلى حدود مذهبية ضيقة، تمحو المرجعية الإسلامية العامة من
 عامل إدماج وصهر إلى عامل قسره وانقسام. مما يعطي سررات حورية لحقل
 العلماني، الذي يؤسس مشروعية دهواء على مقوله الفصل بين الديني والسياسي
 وبين الخير الخاص وبين المجال العام، على اعتبار أن الدين مولد للانقسامات
 الاجتماعية والتناحر السياسي بطنعه، ولذلك لا حل لهذه المعضلة إلا باستئصال
 شأفته على طريقة البلاشفة الروس و«عاقبة» الثورة العرسية، أو بتحييده ودفعه إلى
 الخير الخاص وخلف الجدران المنيكة للكنائس والمعابد لا غير كما تقترح ذلك
 الليبراليات العربية غالباً. من مصائد التاريخ أن أكثر القوى التي تستدعي حل
 العلماني يستتر بها «مكر التاريخ»، بالتعبير الهيجلي (أو «الس الكونية»، بالتعبير
 الفرنسي). إلى نهايات معجزة لم تكن وأحب بها، وبألاتها!

وترتبط العلمانية من وجهة نظر اليسرى بطميان النظرة الإحرائية للعالم والوضع
 الإنساني، أي تلك النظرة التي بنى اللردونية والنجدة دون اهتمام يذكر بالعائث
 والأهداف الكسرى. وعلى هذا الأساس يعرف اليسرى العلمانية بأنها رؤية معرفية
 «ميوهالية» ترمي إلى غزو العالم، أو ما يسميه «حوسنة» الوجود الإنساني، بمعنى
 تحويل الوجود الإنساني إلى مجرد وسائل وإجراءات مادية قابلة للحساب والقياس
 الكمي. وهنا ما يفسر تراجع المطلق الإنساني، لصالح المطلق المادي، مع تصاعد
 معدلات العلمنة، وتراجع المرتكز الإنساني، الذي هدم عليه طسعة الاستشارة
 العربية في مراحل المبكرة للعلمنة، لصالح عالم الوسائل والأشياء. فقد بدأت
 مثاليه العلمنة بالمرعات الإنسانية التي تُجمل الوجود الإنساني، وتراهن على إسلاخ
 الإنسان من مركز العالم كسيد على نفسه ومصورعائه بديلاً عن عالم لآله. ولكن مع
 تقدم مشروع التحديث وتصاعد حركة العلمنة، تراجع المطلق الإنساني لصالح

المطالقات الثانية عبر الإنسانية، مثل الدولة العنصرية ومنطق السوق والاستهلاك
ههناك من عام لدى الخطاب الليبرالي في مرحلته المتقدمة إلى استبدال مصطلح
«الاستهتك» ومقابلته «الاحتج». بمصطلح «الواطن الغر والرشيده» الذي كان عماد
بكر التويرى وبالتالي ختزلت كلمة المواطنه وما يحمله من دلالة سيديسية ومفدية
لصالح البعد الاقتصادي القليل للصيط والتنميط، فأصبحت الخريه بمعنى حرية
المستهلك في اختيار ما يروق له من البضائع المعروضة في السوق الرأسماليه وورع
أن هذه الحرية للزعمه ليس إلا وهمّ محدثاً، بحكم عمليات التمييز، وقدره
السوق الرأسماليه على التحكم في النواحي النفسه ومخدون لا وعى المستهلكين.
على النحو الذي به ماركوز بصوره جيدة في كتابه الإنسان قو البعد الواحد: «فإن
معهلة المستهلك الغر والواعى والرشيده ما تزال هي المسيطره على الخطاب الليبرالي
في صحنه الأمريككه خاصه» وعن هذه الناحيه تعتبر الحضاره الغربيه مريده من
موعها، من وجهه نظر المسيرى؛ لأنه «الأول مرة في تاريخ الإنسان يكفى الهدف
والغايه، وتحرر المطلق منها» (فيصبح «لوجوس» بلا «يلوس»، وبيناميريقا بدون
أخلاقياته) وهذا هو الإدراك الأساسى للكاس وراه عالم ما بعد الحفاته فهو عالم
صنئى وطهر تماماً من انطقات والمرجعيه النهائيه» (١/ ٢٧٥)

وهي إطار الخلافه الوثيقه التي يفسحها بين حرية العنمته وما يسميه بـ
«الخوسه» يؤكد المسيرى أن هذه الظاهره ساحلى، أشد ما تجلى، في ثلاث
تجارب في العالم الحديث، هي اللحظه السعافريه (سبه إلى سغافورا) التي
يظهر فيها الإنسان لامصادى، واللحظه النيلانديه ويظهر فيها الإنسان
الجمانى، واللحظه البازيه والعهبويه الى يظفر فيها الإنسان الطمسى المادى
سعافورا، هذا نيلد الأسيرى الصمير الذى لا يُعرف بسواين حضاريه، أو
«كرة تاريخيه، أو مظلومات فتمبه واسحه يُختصر الإنسان فيه في للشهد
«الاقتصادى لإجرائى، أى باعتباره وحده اقتصاديه مبرمجه على الإراج
والامسهلك وسوى العرض والطلب لا غير» أما في نابلام فقد تحوكت تجاره
اليعاء إلى كونها مصدرأ رئيساً بلدخلى العمومى، وتحوكت هي «الأجساد المعدنه»
إلى بصاعه ندوليه خاصه لمعدلات العرض والطلب، شأن أية منتجات صناعيه

أخرى، وبذلك أصبح من قبيل المستحيل تصور هذا البلد لأميرى دون تجارة
البماء واللوبيات المرتبطة به. أما الإنسان في اللحظة النازية والصهيونية فقد تحول
إلى مادة محض وقوة إمبريالية كاسحة، ذلك أن التجربة النازية - كما يذكر
الميرى - هي التجنى الأبرر للإنسان الطبيعي المادى، وتدمير حية الأخلاقية الحائلة
في ريادة السطرة والقوة، ولهذا نُظر إلى الشر جميعاً باعتبارهم مادة توظيفية
واستعمالية خاضعة لمعادلة القوى والأصالح، وبذلك طبقت أساليب الترشيح
العقلاني الدقيق بهدف التمييز بين البشر المصين وغير المصين من منظور مادى
إنتاجى. أما التجربة الصهيونية (التي يلحجها الميرى مع النموذج النازى
للنازية) فقد نظرت إلى الأرض الموعودة باعتباره حالة من الشعب، وتحوّل
أهلها إلى مجرد مادة بشرية خاضعة لكل أساليب التوظيف والاستعمار
الإجرائى

وما هو مشترك بين هذه التجارب الثلاث، رغم ما يميز بينها من اختلاف
وبعد، هو المشترك العلماني الوظيفي، مثلاً في النظرة المادية الحيوانية للإنسان
بعيداً عن العائدية الأخلاقية وقيم التجاور. فالإنسان في اللحظة السعافورية
يتحول إلى مادة إنتاجية، وإلى ندرة شرائية، نصب في عمية الإساج والاستهلاك
القرصى. مما تحول في اللحظة اللابلانته إلى طاعة حسنة تقدم خدماتها
للمستهلكين من السياح، فتُحسّ الدحل القومى ومعدّل ميران بلدقومات لحساب
الوطن. وفي اللحظة النازية والصهيونية، يتحول الإنسان غير النافع (اليهودى، في
اللحظة النازية، كمادة بشرية مائضة) إلى مادة استعمالية مرفداً إنتاجيتها في
معسكرات الاعتقال والسخرة في الدوبة الصهيونية، أو يتم التحلص منها في
معسكرات الإبادة حسب مقتضيات الأمور (٢٧٨/١)

ويمكن أن نقف في هذا الصدد لحظة أخرى من تجليات العلمنة هي التي يمكن
سميها بالإجرائية الدينية، والتي يمرر أشد ما يكون في التجربة الأمريكية - وإلى
حد كبير في التجربة الصهيونية - حيث لا ينظر إلى عتيفة الدينية من جهة قيمها
لأخلاقية والروحية المتجاورة، بل من جهة وظائفها الدرائعية في مجال الحياة

الفردية والعلاقات الاجتماعية أو هي المصلحة القومية - فإذا كان المصلح الديني، بحسب منظور البرجماي الأمريكي، يساعد على تسكين الضمائر المعطوبة، وسد بعض حاجاتها النفسية (المعطشة للمطلق)، بما يعينها على استمادته بوازنها الداخلي، فلا ضير في الاعتراف بدوره. وإذا كان المصلح الديني يساعد على تحسين أداء المؤسسات الاجتماعية وشد النسيج الاجتماعي، سواء كان ذلك في مجال التعليم أو الأسرة، فهو أمر مرغوب فيه. وقد يصحح الدين حاجة حيوية وضرورية إذا كان يساعد على تحسين أداء الجيش الأمريكي وقدراته القتالية، ولذلك لم ترد الإدارة الأمريكية في انتداب رجال دين مسيحيين ويهود - وحتى أئمة مسلمين - داخل الجيش الأمريكي، إذ بولده ذلك من استقرار نفسي بين أفراد الجيش الأمريكي وتحسين فاعليتهم القتالية. أما في التجربة الصهيونية فقد تم التعاطي مع الدين اليهودي والوعود التوراتية كمادة وظيفية لخدمة المبدأ القومي الصهيوني وتوسيع السيطرة والتوطيد الاستعماريين، ولذلك لم ير رعاة المشروع الصهيوني حرجاً في توظيف الأساطير اليهودية، واستدعاء المصوح التوراتية في خدمة المشروع الصهيوني رغم بوجهاً لهم الإلحادية. فمن رؤية للرؤية البرجماتية لا يختلف، فليعلم رجل الكيسة عن وظيفة البيروقراطي الإداري أو المهندس الميكانيكي أو مربي خاموسب، لأنهم قد ذكر الفيسبوك الأمريكي ووردي أهم مثل لا يسمى بالبرجمانية الحديثة. أن الإكليروس لم يعد له دور في مجتمع الميرالي في مرحلته المتقدمة، ليس لأن الإله ليس موجوداً (فوجود الله من علمه ليس له معنى من وجهه نظر الدلالة اللغوية التي تستند إليها البرجماتية الحديثة) بل لأن وظيفته الاجتماعية أصبحت عديمة الفائدة والحذري، وبالتالي أصبحت سلطة الإله التي يُحيل إليها هي الأخرى ناقلة لمعشروعه الاجتماعي.

من الصلابة إلى السيولة الكاملة

من المعلوم أن التراث الفلسفي الغربي - على ما بينه الدكتور المصري - أقام صرحه على أسس اتجاهين متقابلين: اتجاه أول تمحور حول برهانه إنسانيته صلبه، تنظر إلى

الثقافات الإنسانية باعتبارها ذاتاً قصدية واعية ، على النحو الذي أشارت إليه فلسفة ديكارت منذ وقت مبكر ، مقبلة علاقة تقابلية حادة بين الدوافع الإنسانية المتماهية في الوعي والإرادة وبين الوجود الطبيعي الخارجي ، متطابقت في الامتداد الهندسي الرياضي ، مراهناتاً على غرس الإنسان في قلب العالم ، وجعله سيداً للطبيعة ومالكاً لها . حتى حد تعبيره . وقد مثلت فلسفة الوعي لاحقاً ، من المئات المتعاقبة منذ كانط ، إلى الثورات المطلقة عند هيجل ، إلى الغنائية القلقة عند سارتر ، امتداداً للفلسفة الديكارتية المتمركزة حول مقولاتي الوعي والإرادة

أما الاتجاه الثاني ، فهو يتمركز حول الطبيعة / المادة مصدراً للقيمة والمعنى ، معتبراً الإنسان مجرد حلقة من حلقات الوجودية المادية لا غير . وبعل أول الأبناء المؤسسين لهذا النمط من التفكير في العصر الحديث هو إسبينوزا ، الذي عجم الامتداد الهندسي الرياضي إلى كل مناحي الوجود الإنساني والحال الكوني ، مريلاً بذلك الحدود الماصلة بين الله والطبيعة والإنسان ، ومن ثم مستكناً ما بقي من ظلال الثنائية الديكارتية ، وقالاً مركز المعاداة من المرحلة الإنسانية الصليبية للمعرفة في العالم ، إلى مرحلة مادية صارمة لا ترى في العلة الأولى سوى أكثر الخلفيات لتأدية صلاية وحتمية ، وترى الإنسان مجرد حلقة من الحلقات المادية . فإذ كانت الحرية بالنظر للكانط مثلاً هي تجاوز حثالة الضرورة الطبيعية ، وعلوة الدوافع المتعاقبة على تأسيس القيمة المعرفية والتشريع الأخلاقي آخر ؛ فإنها عند إسبينوزا أصبحت شيئاً سوى الوعي ، المطلق بالضرورة وحسية القوانين الطبيعية . وقد عمل الفيلسوف الألماني هيجل في القرن التاسع عشر على استكمال أسس الذي دقته سلمه إسبينوزا ، بدفع النظرة الحلولية المادية إلى حدودها النهائية في إطار علمه حلولية ، تبدو روحانية صوفية في مظهرها الخارجي وهي مصطلحاتها المستحثة ، ولكنها مادية في جوهرها

تشأ في إطار هذه المنظومة الملمانية الشاملة . كما يذكر المسيري . حالة استقطاب حاد بين نموذجين في التفكير العلمي . نموذج أول يتمركز حول الدوافع الإنسانية المطلقة التي تصبح مرجعية ذاتها والكون ، ونموذج آخر يتمركز حول الطبيعة المادية

اللطيفة ولكن خطأ الواحدية المادية على ما يذكر اليسري. هو الذي يمسأثر بالذات
 التفاضلي الغربي في نهاية المطاف، إذ ينزج النموذج المتمركز حول الإنسان لصالح
 النموذج الطبيعي / المادي. لذلك ظهرت بالتوازي من ذلك تروحاتٌ وحلقة معادية
 للإنسان، شككت في مقولات الوهمي والحرية لصالح العموي الباطنة «وعبر
 العقلية»؛ كما شككت في قدرة الإنسان على توليد الوعي والعالية بفعل جهته
 الذاتي لصالح القوانين المادية الصارمة؛ مع تصاعد حركة التحديث والعلمنة
 قلبت النموذج الكمية التكنوقراطية على حساب فلسفات الوعي، وبذلك انتصر
 الموضوع على الذات، وانقلب الموضوعات على صانعها، وبالنسبة لراجع
 النموذج المتمركز حول الإنسان، ونريد المتمركز حول الموضوع، وانتهى الأمر
 بظهور نزعة واحدة ملته معادية للإنسان تطالبه بأن يتفقد عن نفسه وهم الكون
 المتمركز حول الإنسان، والوهم الالهيو ماني القائل بحرية الإنسان وبمعدونه هي
 توليد معياريه وغايته من ذاته وتبين به أن الطريق الوحيد هو أن يدعى
 لقوانين المادية الخنعية المنفصلة عن القسم والفتات الإنسانية (وهو ما يسمى المي
 الكامل بالحرية)، وأن يستمد منه معياره ثم مبادئ النماذج الكمية التكنوقراطية؛
 (٢٨٣/١)

أما هي المرحلة المتقدمة للحملات فتعيب كل المراكز الإنسانية، ونزود الحدود
 العاصم بين الذات والموضوع، وبين دائرة العقل واللاعقل، ومن ثم تهتر
 المراكز والتمييزات الكبرى (أو «حكايات الكبرى» بتعبير جون هراسوا يونان)
 التي قام عليها فكر الحداثة، لصالح ما أسماه اليسري بالسبوة الكاملة، فتمت في
 نهاية المطاف النماذج الثنائية والواحدية المادية لصالح فكر سم يعد يعترف بالثنائيات
 والمقابلة الأفلاطونية أصلاً

ورغم أن ملامح السبوة كانت ضامره في الفكر العربي؛ إلا أنها طقت على
 السطح الخلد حتى منذ بدايات القرن التاسع عشر، ثم استأثرت بأشهاد العلميين
 المعكرين ضد حسيات القرن الماضي (أي القرن العشرين) حال انتقال من مرحلة
 الحداثة إلى ما بعد الحداثة. كما يذكر اليسري. هو انتقال من مرحلة مادية صلبة

ورثت مقولات الأفلاطونية مروجّة بالثرث المسيحي، إلى مرحلة مادية سائلة تشبه إلى حد كبير التراث الملحمي السوفسطائي. وهذا بدأ هذا التحوي، من سبقت الوهي الفلسفي العربي مع الفيلسوف الألماني بيشته. الذي بعده أسبوري أم السيولة الفلسفية باستيدار. وهو الذي ترك بصماته في فلسفة المنعكيك والهدم، وفي المرحلات العدمية التي برزت بشكل واضح عند مطلع القرن العشرين. ولهذا السبب مستوقف مطلقاً عند اللحظة البعثوية بحكم تأثيراتها الواضحة في مسار الوعي الفلسفي الغربي، وهي تأثيرات واضحة البرم في مختلف مناحي الحياة الثقافية العربية.

لقد استهدفت مطارق النقد البعثوي ومرجه العين العربي في القسم الكبير التي نأسس عليها عصر الحضارة، وفي مقدمة ذلك، مفهوم العقل، وفلسفة الدين والوعي، وأيديولوجي التقدم، وغاية التاريخ. إذ وضعت الفلسفة البعثية على رأس أولوياتها قلب الأفلاطونية، التي يجعلها بيشته بمثابة البية العامة للمعكر الميتافيزيقي والديهي القائم في جوهره على ثنائيات أخلاقية ومعرفية، ويسبب مجرد ملوثة محصورة في تاريخ الفلسفة. بل إن المسحبه من وجهه نظره، لست إلا أفلاطونية كتبت بلغة مجازية مبسطة لا غير. ما هو مشترك بين الفلسفة الأفلاطونية. التي هي بية المعكر الميتافيزيقي عامة. واللاهوت المسيحي، على ما يذكره بيشته، هو إقامة متضادات ثنائية صارمة لنظام الوجود والمعرفة، مع نظرة سلبية ورهبة إلى كل ما هو حسي مادي ومنقير لصالح عالم أخروي ثابت وأزلي.

من هنا استهدفت بيشته في عمله النقدي الخنزي فكيف منجمن الثنائيات، لأخلاقه. وفي مقدمه ذلك هيبت الخير والشر، باعتبارهما عماد المعكر الديني وأساس الميتافيزيقي، ذلك أن الفلسفة العربية من وجهة نظره ليست سوى قيو قوجا مبسطة لا غير. فقد راعى بيشته على ضرب التثليث الوحدوية والأخلاقية التي تنل دعمه المعكر الفلسفي، مثل المفاضلة بين الحقيقة والخطأ، والخس والعلى، والطاهر والباطل، والروح والجسد، مع إعادة الاعتبار لمكونات الفكر الأفلاطوني المسيحي كما يعرف، أي عالم الطواهر والخس وهوة الجسد. فإن طلب الأفلاطونية

من وجهه نظر ميتشه هو ان فرع عرج المثال الأفلاطوني القائم على مبدأ الثبات والاثبات ، وأن يؤكد مقابل ذلك قوة السطح المشوّهة (السملاكره تعبير أفلاطون) ، وثره عالم الطواهر والحس والجسد ، أى تحويل العالم إلى شبكة من المسطوح التى لا حصى ولا مادية بها على حد تعبيره . ففى مقابل هذه الثباتات الأخلاقية ، التى تطع الفكر الفلسفى والدينى ، وأخر ميتشه على إعادة وصل الفكر بحرى الحياة فى حركة تدفقها وسيلانها لأبدى ، بعيداً عن مفهوم الفضيلة الزهدية وكل الثباتات الأخلاقية والزهدية

نقد استعرج ميتشه بنظام الوجود والمعرفة من دواخله وأعماقه ، ولكنه مسبقى عصرين يعدان أساس فلسفه . أو لنقل أساس الميتافيزيقا الميتشوية . هما إرادة القوة ، والعمود الأبدى . إرادة القوة تعبر عن نفسها كحاجية أساس لنظام الوجود ، وهى التى تكشف حقيقة الوجود بما هو قوة حاصلة . أما نظرية العمود الأبدى فهى التى محمد الكيفية التى يشغل بها الوجود ، أو الطريقة التى يبدو فيها إرادة القوة كضرب من التلطف والسلطان الأسمى الذى لا يعرف مناهة أو نهاية لمسار سابق . وهكذا يمكن القول هنا إن ميتشه ابتدع إرادة القوة رداً على الطرح المسمى الذى يدعى الوجودى فى الفعل ، أو يطابق بين نظام الوجود ومعولات الفعل . كما أنه ابتدع نظرية العمود الأبدى لضرب فكرة البداية والنهاية ، أى عبثية الحركة التى تعد أساس كل فكر دينى وأخلاقي . فقد رفض ميتشه القول بمنظمة الوجود ، أى اعتبار حقيقة شكلاً من أشكال انطوائه بين الفكر والوجود استناداً إلى آليات الاستدلال المنطقي . مقابل ذلك يؤكد ميتشه على الشرود الخيوية لإنتاج المعرفة والقيم الأخلاقية ، هذه الشروط الخيوية التى تعبر عن نفسها كشجيات مختلفة لإرادة القوة . فالنماذج لخطقة الصلابة التى يستحضرها الملامعة ليست إلا شبكة من الإسقاطات الخيوية على الوجود ، أو هى إرادة قوة مريضة ومنسية على حد تعبيره . تعمل على الخط من قيمة خيواء استناداً إلى مقولات المنطق . فالنماذج المنطقية التى مسحها الملامعة درجة اليقينية والكوبه المتعالية لا تمك . من وجهة نظر ميتشه . أية قيمة وجودية ؛ لأنها مجرد أدوات درائعية فى خدمة مصالح وركنات حيوية ، وعلى هذا الأساس فإن معولات العقل يمكن أن تكون مُعاً رُعاداً . على

حد تعبيري. إذا ما حطت من قيمة الحياة، كتب يمكن أنه تكون أداة جامعة إذا ما ساعدت على الارتقاء بسطح الحياة يقول بيشه: «لا شيء يُثبت أن نماذجنا المنطقية يمكن أن تكون كونية وضرورية، فقد منحناها مطلقاً ثقتنا لأنها لا تستطيع أن سحيا دربه، ولكن الحياة ذاتها لا يمكن أن تكون إثباتاً مطلقاً»، يعنى أن الحياة، من وجهة نظر بيشه، لا يمكن اختزالها إلى آليات الاستدلال المنطقي ومندرج الفكر، لأنها وجود حى، وصراع مراكز قوى متداخلة ومتعددة

هى معادل أنه الاستدلال المنطقي، التى معها، العلامه درجة البقية المطلقة، يستند بيشه إلى المنظورية المعرفية التى تتعامل مع العالم أو مع الوجود. بما فى ذلك النص المكتوب. باعتباره ضرباً من الحجرات والأهرام الدالة التى تحصى لسلسلة غير متناهية من التطورات والقراءات التأويلية. فمعاً قراءة تأويلية إلا وقد سبقتها قراءات تأويلية، كتب أنها لا يمكن أن تكون القراءة النهائية والأخيرة أن يؤكّد مع الوجود، ويصبح المعنى والحقيقة، من وجهة نظر بيشه، هو أن ندخل فى علاقة منظورية ذات طبيعة جمالية مع مع الوجود وعلى هذا الأساس أتى بيشه، منذ أعماله المبكرة، على فلاسفة الإغريق الأوائل، الذين كانوا يحددون شرط علاقتهم بالآلهة ونظام الوجود عامة بصورة جمالية متحركة، وفى تناسق تام مع متعة الحياة، بعيداً عن القوالب المنطقية للعلامه

تعتبر الملحظة السقراطية ثم الأفلاطونية من وجهة نظر بيشه علامة بارزة من انعطاف الوعي الفلسفى، محكم الهوية التى أوجدتها هذه الفلسوفان بين الفكر وحركة الحياة، وبسبب تعلقهما بمهزم المعصية الأخلاقية بعد إكسابها طابعاً مطلقاً كونياً، رداً على الطرح الهيرقليطى الذى يؤكد على طابع الصيرورة والحركة المتدفقة بلا نهاية، والطرح السورسطانى الذى يبنى مبدأ الثبات فى مجال المعرفة والقيم، رداً ذلك إلى المعاصيه البلاغية للغة، لا التحديد الأنطولوجى. قدم ثبوت مسعه بيشه من الوجود سرى طابعه العَرَضى. نافيةً فى الوقت نفسه مبدأ الثباتية أصلاً بين الجوهري والعَرَضى. ولم تستبق من المعرفة والقيم غير طابعهما النسبى المتحول. فالدلالة المعرفية والأخلاقية من وجهة نظر بيشه تبقى حاصصة هى نهاية المطاف للذات الموزنة

في لعبة هدفها وبنائها، بما يشبه العمل الجمالي والفن الذي يتسم بالحركة واللاشخص
وهذه الذات المؤولة، من وجهة نظر بيشه، ليست مركزاً ثباتاً وتمسكاً على الطريقة
الديكارتيه أو الكانطيه، التي تؤسس نفسها واعتلاها سواء عبر مسائلك أدوات للنهج
العالم، أو امتداداً إلى مبدأ التماثل، الذي يعكس الذات من تجاوز شروطها التاريخية
والطبيعية، بل هي مجرد مرجع إنساني متغير ومتحرك بحسب مقتضيات اللعبة
التأويلية. الذات المؤولة هي نفسها. حسب ما يصرح بيشه في العديد من ادراضع
مستوح إرادة القوة والفعالية التأويلية، وليست محدداً جوهرياً عقلياً الذات للمؤولة
ليس لها فيما تقرأ هي نفس الوجود عامه والنص المكتوب خاصه غير شروطها الحيوية،
أي إرادة القوة المعكسة على النص، سواء كانت في صيغتها الإثباتية المعادية. التي
يسمىها «إرادة ديونورو من الإثبات» (سنة إلى ديونورو من أحد آله لإعريق القدما)
، أو إرادة قوة سلبية وباقية للحياة. يسميها «إرادة الودوس» (أحد آله الآخرين).

يقول بيشه «إن الإنسان لا يجد في الأشياء في نهاية المطاف غير ما صمعه هو نفسه،
وما يعثر عليه يسمى هنا حياً، ديناً، مرجحاً إلحاً الوجود ليس موضوعاً لمهنية
تقف في وجه الذات، بل هو مجرد سطوح وأعراض ذالة لا عمق ولا مهنية لها مما
من سطوح لا وتحيل إلى سلسلة لا متناهية من السطوح الأخرى، وما من تأويل إلا
وهو مستوح تأويلات سابقة؛ لأنه لا توجد دلالة أولى أو قيمة أخلاقية أصيلة»

وتمثل صيغته «موت الإله» التي جليل بها، متشبه بتطويع مجمع المذكرات
المؤسسة للمعرفة ومجال الميم، ومن ثم فتح المجال عن مصراحيه أمام نعمة عدمية
جبريه، لا تحرف بالقيادات ولا مسر أو بالثلاثيات الأخلاقية والوجودية. كما أنها
تمثل إصلاً عن صيغ جميع الضمانات المؤسسة للمعرفة، وتطويعاً بجميع
الموتكرات ونهايات الوجودية، مما هي ذلك الإنسان نفسه، الذي أصبح هو صورة
مجرد لعبة تأويل غير ثابتة أو مستقرة!

يقدم بيشه حلجية موت الله على شاكله مبوعة جديدة شبيهه بسومة اللذات
الكبرى¹ وتلك استخدم بيشه لعبة شبيهة بلعبة الأسجول، هي معجزة صورها، ولعبة
الإحالات والخيالات للمخترعة فيها. فقد كتب بيشه في وقت مبكر ومنذ أول أصماله

مولد الشرايينها «إنني أعتقد في المقولة لأناحية القديمة كإن الأكلية يجب أن
توت¹ ولي مقطع آخر من كتاب العلم للرح حاهر نيش بيوتته لإحدى على لسان
الرجل اللجون . وهو صورة مجازيه أخرى للإنسان الأسمى . الذي يدخل رحام
السوق حاملاً فانومًا بين يديه ثم يصرح «أين ذهب الإله؟ دعوني أقول لكم .
لقد قتلنا الإله، ونحن كلُّ قتلُهُ» وهي موضع آخر من الكتاب يقول «إن الخلدت
الأكبر اليوم هو موت الإله ذلك أن الاعتقاد في الإله ، المسيحي أصبح غير قليل
للاعتقاد ، هذه الحقيقة أصبحت اليوم تلقى بقللها الأولى على أوروبا» (١)

لا يقول نيتشه بعدم وجود الإله ، بل يموتة بمعنى أن فكرة الإله على نحو ما
يذكر ، قد أصبحت هامشية وعديمة الفائدة ، وبالسالى فمن الواجب التخلي عنها ،
لأن هذه الفكرة تسدعي ضرورة الخط من شأن الوجود الإنساني ومن فيه الحياة ،
فكلما حصر الإله كتب تلمى العالم على حد بعيد . ورغم أن نيتشه يتحدث غالباً
عن موت الإله اليهودي والمسيحي ، إلا أنه يفهم بذلك كل أشكال التنعالي القائم
على تشطير الوجود إلى عالم هو كمال وثابت ، وعالم ديو متحرك وناقص ،
وما يستجيب ذلك من مقابلات أخلاقية بين الخير والشر ، والجميل والقبيح ، والصلح
والكذب هذه المقابلات الأخلاقية بسبب تحديدات وجودية ثابتة من وجهة نظره ،
بقدر ما هي رموز توليدية لها مسار وتاريخ ولعلل عمل نيتشه في كتابه أصل
الأخلاق على البحث في الأصول التكوينية للثلاثي الخير والشر ، مبيّناً مسار تطورها
وتحوّلها ، استناداً إلى معادنه العلاقة بين الضعفاء والأقوياء

إن تفكيك يبة الفكر الميتافيزيقي . وهي المهمة الكبرى التي وضعها نيتشه في
أدبيات مشروعه الفكري تقتضي أولاً وهل كل شيء تفكيك مركزه الإنساني ،
أي فكره الإله ، لأن الميتافيزيقا الغربية من وجهة نظره ليست سوى ثور لوجيا
مخترية وهي إلى جانب ذلك «العلم» الذي يسا على مع الأوهام والأخطاء
الأساسية وكأنها حقائق كلية وثابتة ، وذلك بسبب عملية الخط التي تطبع الميتافيزيكا
بين الوجود واللغة ، فتتجهل المواضع اللغوية التي تستخدمها بغير عن مواضع

(١) Hammer of Gods : Selected Writings by Nietzsche, (London 1996), p29

خارجية ثابتة وجوهرية، لا مجرد رموز اعتباطية. وعلى هذا الأسس يحدث بيتشه عن «المسايرين» باعتبارها مجرد حركات حول ما لا وجود له، أي أنها حديث حول الفراغ والعدم! نضع نمطيك ففكره: الإله يصبح العالم فالدلائل لكل أسس أخلاقي ومستند وجودي، ويسمحين لأمر مشهدها بأوليت منطوريا لا غير، وهو ما يبين دوجه التقاطع بين الرعدة الإلهادية الجبرية والرعدة العلمية في فكر بيتشه. ذلك أن غياب فكره «الإله» يُعقد العالم الدلالة والحياة، كما أنه يجرّد الإنسان من مركزه الكونية لصالح دوامه الفراغ العلمي. فهي مؤبده الشهير لإرادة القوة ذكر بيتشه أن العلمية تعني حركة الإنسان من المركز باتجاه «الجهول»، بما يشبه حركة النية والضياع في غياب المركز التوجيهي تتداخل الاتجاهات والمسارات، إلى الحد الذي لا يعود من الممكن التعبير بين اتجاه فوقي أو معلى، وما إذا كان نقضاً أو تراجعاً. وهذا لأمر يشبهه بيتشه بالاكشاف الكوبرنيكي، الذي أفقد الإنسان كبريائه المرجسي من خلال دهره فكرة مركزية الأرض.

وهذه الحالة العلمية يُعدها بيتشه مسلكاً طبيعياً لحركة القيم العربية ذاتها، حسب تعيد التفكير في نفسها فتكتشف أن جوهرها هو الفراغ والعدم. وهي، إلى جانب ذلك، علامة على ارتقاء وضيغ الوعي. ولديك فإن شخصية روادشس التي جعلها بيتشه «الني» للبشر» بمشروعه الإلهادي. تسعمل هذه العلمية بحركة من الوقف والضحك، أي بظواهر احتفاء وبهجة بالغة من هاتقي مهمة الإنسان للعامل والخلقي. بتعبير بيتشه. هي التمايس الإيجابي مع هذه الحياة العلمية، بتحويلها من عدمية سلبية وقلقة إلى عدمية إثباتية كاملة، أي أن يعيد تشكيل الحالة عدمية إلى مشهد جمالي فيثب الحياة في برادتها وطبعنها. ويذكر بيتشه أن ظاهرة غياب الإله قد ملات تفرع آذان الإنسان العربي بصوره مدعوة، ولكنها مع ذلك تبقى ظاهرة مستقبلية وحشية، ولذلك لا يتردد بيتشه في تسمية نفسه «فيلسوف المستقبل».

شيء من مقارنه هنا بين التحليل الميبري نظرية العمنة والتحليل اليتشوي، فإن ملاحظ قدر كبير من التشابه بينهما. ومن المعلوم في هذا الصدد أن سر قد تأثر إلى حد كبير بسفه بيتشه، خصوصاً في مؤلفاته الأخيرة، على النحو الذي يبرر

بصورة واضحة في رسالته الصغيرة المعروفة بالهمة العلمية، حيث يسير منظوراً ذاتياً دقيقاً في إطار مرحلة عدمية نيتشوية. ولعل الفرق الوحيد بينهما هو كون نيتشه جاهر بتوجهه إلحادى جذري، مراعياً على تعصيه ما تبقى من أطلال الإله في حين أن حسر اعتبر عياب الإله مساراً طبعاً من داخل مسار الحداثة ذاتها وهو وإن لم يقل تجوّب الإله بصورة تامة على نحو ما ذهب إليه نيتشه، إلا أنه يقول بضمور حضوره وعامشيته دوره في المرحلة المتقدمة للحداثة، وإذا ما بقي له من دور، فهو لن يتجلبور بسكين الضمائر المهارية من رحمة النظام الرأسمالي وروحه الإحراقية اللاديه القاسية. فيما يرى نيتشه العنصر الإلحادي نتيجة طبعه من داخل مسار الوعي الأخلاقي والقيمي، حيث تكتشف القيم لأخلاقية. يقتضى رعيها الداني هشاشة الأخلاق الدينية ووهمية فكرة الإله؛ فإن فيبر يصل إلى ذات السبغة تقريباً، ولكن مع التأكيد على القبول بأن ذلك هو حسيطة تأثيرات متداخلة ومتراطة من مسارات الوعي الثقافي والنس الاجتماعي، التي تلحد تصيرها للكثيف في النظم الرأسمالي والمؤسسات البيروقراطية

لم تكن فلسفة نيتشه مجرد حدث عابر في تاريخ الفكر العربي الحديث، ولا مجرد مدرسة أصبحت إلى سابع القرون الفلسفة العربية، بل هو ما مثّلت منعطفاً حدث في مسار الوعي العربي، لما أحدثته من دجّات هائلة نصم التويرم التي قامت على أساسها بحرية الحداثة العربية، وفي مملكة ذلك مفهوم العمل ومركبة الإنسان وعنايته التاريخ. وبذلك صغّب الفلسفة النيتشوية ما تبقى من مكونات مسيحية معلنة تصالح مرعة إلحادية جذرية، وهرت اليقين العقلاسي تصالح مترع علماني شامل. فقد ترك نيتشه بصماته الفكرية في مختلف مناحي الثقافة العربية، كم سجل حضوراً مساهماً في الوسط الفكري الألماني والفرنسي ومجمل المصاه الأوربي والأطلسي عمومًا، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية التي غدت مناخ القتل والفراع العدمي، بونياً مع امزاج اليقين بالقيم الثقافية للمجتمعات العربية

وقد عمل هاينجر أهم فلاسفة الألمان في القرن العشرين على تحديد المشروع النيتشوي إلى نهائاته القصوى تحت عنوان مجاورة الميتافيزيقا وهدمها، في إطار

إعادة التفكير في بنية الوجود، أو الأنطولوجيا الأساسية. ورغم أن هايدجر وجه نقدًا حادًا لتسليمه تبشئه، محذيرًا إياه مجرد لحظة في مسار احتمال المتناهيًا للخراب الحديثة وفسحة الذباب الديكارته. التي يسميها بتناقيرها الذاتية، لأن تبشئه من وجهة نظره راحل على إحلال الإنسان محل الإله والأرض محل السماء، كما عمل على استبدال قيم إرادة القوة و الإنسان الأسمى بالقيم المسيحية. رغم كل هذا النقد، إحداهن كانت في حقيقة الأمر قد «ابتلع» الكثير من المقولات النيشرية، بما في ذلك توجهه الإلهادي العددي.

محمد كشلب الأول لمعبر الوجود والزمان أصبح هايدجر عن مجمل رفاته الفلسفي المتمثل في تفويض المتناهيًا وهدمها؛ لأنها من وجهة نظره ليست سوى معوط في الأخطاء الأساسية وفي دولة الأرواح، بسبب عملية الخلط التي تطبع كل خطاب ميتافيزيقي. بين الواحد الأساسي الأصل وبين الوجود الموقفي. ومن ثم فإن مهمة الأنطولوجيا الأساسية التي تنتظر الإنجاز هي التفكير الأصل في البنية العميقة بلوحد، وذلك من خلال الرجوع إلى الورا، والبرون في أعماق المتناهيًا لكشف أخطائها وأوهامها الأساسية.

نعمل الأنطولوجيا الأساسية على كشف حقيقة الوجود مجردًا من المحملات الوهمية لامتيازها العرصة. وفتح أنصار الإنسان على بنية الوجود عاونًا على حقيقته. ولذلك، فإن هايدجر يتناول الإنسان لا بوصفه موضوعًا محصورًا، أو مركز التفكير الفلسفي، كما هو شأن الخطابات الفلسفية الخليل، بل باعتباره نطقًا من النمط الوجود، أو ما صعد إطلال على «الوجود لأصيل»، أي من جهة كونه «الذاتي» (وحيثًا إنسانيًا) على حد تعبيره. وهنا يصعب هايدجر الشاغل الفلسفي من التساؤل حول الإنسان، إلى التساؤل حول الوجود، الذي هو في جوهره وجود متفتح على الفراغ والعدم المطلقين. ويندو ذلك وأصبح من خلال إدخاله فكرة الموت كمكون أصيبي لبنة الوجود الإنساني. فموت من وجهة نظر هايدجر ليس لحظة فادمة ينجمه إليه «الذاتي»، بل هو صبر من الوجود الذي يتحفظ الإنسان منذ لحظة ولادته، من حيث كونه كائنًا مكونًا بروح الموت منذ قدومه للحياة.

يعتبر هايدجر العلمية حالةً فكريةً صليبه، وجسور في مختلف مناحي الفكر الغربي، بما في ذلك، مسيحيةً ذاتها. منذ آلاف السنين، ولربما مجرد موقف مردى غير عن منه مع، خاتمةً شبه وبعض ملامحه القرن التاسع عشر. ذلك أن حقيقة موت الإله، التي جعلها بها يتشبه، معصيح. كما يذكر هايدجر، عن مصير ألبي سنة من التاريخ الغربي، وهي حالة قرسم شخصيتها في مختلف وجوه الخيلة العربية. حيث يشكك النفس يومًا بعد آخر عن ييوت الطاعة الإلهية. على حدٍ معيبر..، ويصممون أعباء شائعة، بعيداً عن الثقة بمعباء في الإله على المزال الذي يحدث أوصافه المسيحية. فالعلمية، من وجهه نظر هايدجر، هي المصير الحشوي الذي يرمضد الأومنة الحديث. وهي، تبعاً لذلك، من لولوم الروح النقية، التي هي تعهية العصر الحديث الباحث عن السيطرة، والقوة للفعل في عالم الإنسان والأشياء، دون اهتمام يذكر بالغايات والأهداف.

بل إذا هايدجر يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. معتبراً العلمية مصيراً كويك كاسحة، ملازمًا لما يسميه «قانونية» الفكر أو تفريجه، بسبب امتداد الروح النقية التي هي منهية أوربا. إلى كل أطراف المعمورة الكونية. فكما أن ظهوره تغريب الأرض حتمية وجردية، فكذا هو الأمر بالنسبة لرافيقها. العلمية والعلمنة.

ليس من العسير على المرء هنا ملاحظة ما بين هايدجر وسدعه يتشبه من مساحات تقاطع والتقاء. فرغم ما أبداه من تعقيدات واعتراضات على أطروحاته، إلا أنه مع ذلك بقي بشورياً باعتبار، وهو ما نلاحظه بصورة جديده في نظيره لأخلاق العدمية والفراغ. فرغم اعتراض هايدجر على تداول الموضوع الخلقى كمبحث فلسفي قائم بذاته، إلى جانب اعتباره المؤثر لأخلاق التي يبحث في الغايات وأسس العمل هو أساس الميثافيزيقا، التي وضع على عاتقه مهمة لحاوريه وقصصها. إلا أن كتاباته لم تخلُ في حقيقة الأمر من وجود متضمنات أخلاقية، وخاصةً في أحد مؤلفاته، المتأخرة والمهمة، وهو رسالة في البرهنة الإنسانية، حيث يشرح هايدجر أخلاق العلمية والحيثية يفوق علمية بيثية جردية وتطوقاً. في هذا الكتاب دعا هايدجر إلى مسيرة لمبه الوجود في لخطاب اختصاته وتجليه، وذلك بحريه الفكر من أسر

الأهداف والمبادئ، لأن وجودنا بدون أساس، جسدي على فكر أو بدون أساس، على حد تعبيره. ويستعمل هايدجر هنا مصطلحات صوفية مثل الانكشاف والتجلي والظهور والاختفاء، ولكن ضمن سياقات علمية معلنة المازايس (الوجود الإنساني) لا يمكن أن يُطلَّ على ماهية الوجود إلا إذا نخلص من مطب الأهداف والمبادئ وأصبح مثل الورقة ثابَّت تمتنع، وتُورق، ثم نلعل، دون أن يطرح سؤال المبادئ والقرارات هذه ما يجعل من فلسفه هايدجر تواصلًا مع التراث العلمي الينشوي، مع دفعه إلى نهاياته القصوى.

وقد حاول الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو منذ أواسط القرن العشرين مرجع التراث الينشوي برعه بيوية. ورغم أن فوكو يصور من على نصيبه ضمن حيز مدرسي أو اتساع فكري محدد، فإن خياراته البيوية في مرحلته المبكرة من حياته الفكرية لا يمكن إنكارها، على نحو ما يبر. في كتابه الكلمات والأشياء نصيحة موت الإله التي جاهر بها ينشئ لا تعنى حسب رأي فوكو إحلال الإنسان محلَّ الإله. مثلما ذهبت إلى ذلك القراءة النهائية لخصوص ينشئ. بن هي مؤشر على انحصار الإنسان وموته تعالوب الإله. ذهب أن عاب الإله يُعَدُّ العالم ونظام المعرفة مجمل الضمانات التقيدية التي كان يقومان عليها، بما هي ذلك فلسفة الذات، التي هي بدورها مجرد ما عليه تأويله ومسوح خط معين من الخطاب العلمي إذ يؤكد فوكو أن الإنسان ولادة حديثة العهد لا يريد عمرها من قريين من الزمن ويقصد بذلك أن ولادة الإنسان كذاب وموضوع للمعرفة، على النحو الذي تلور في مجال العلوم الإنسانية، بما يعود جذوره إلى الحنيفة الأنوارية، ومهدية إلى التراث الكلاسي، الذي جعل من الذات المتعالمه أساس وموضوع المعرفة، وبمبادئ هذا السطر من الخطاب سيختفي هذا الإنسان حتمًا

وهي نهاية الخطاب يخلص فوكو إلى القول بأن فلسفه الذات التي سيطرت على الحقل الثقافي الغربي خلال القرون الماضية هي مهدد الأصول والنزاج، مع إبراز قوى ومواعيل أخرى تفوق إرادة الإنسان وقدراته. ويعتبر ينشئ هي مفهومه الخيالولوجي الذي أبرز الأصول السؤلية للأخلاق، ومدرك من يتأكده على قاعلية

بني التاريخ، وفرويد، يبرار قوة اللاشعور على حساب الشعور والوعي، بتحير كل هؤلاء مدساحو بطرق محتلمة في تعبكك الإنسان وإزحتته من المركز لصالح نظرية ناوية جديدة، أو ما أسماه بنظام خطاب جديد مثل محدثاً حقيقياً لفلسفة الذات المتمركزة حول العقل والإرادة والوعي

ومع الفيسوف الفرنسي جاك دريدا يبلغ الفكر العربي مرحلة السيولة الكاملة. كما يقول الدكتور السيري، حيث أصبح مهمة الخطاب الفلسفي تقتصر على بعة الهدم والتعويض، وذلك تحب صوان فلسفة التعمكك التي راعت على إخراج الوجود من دواخله وأعماقه، بتحريره من أية قصدية في الدلالة، النعى بعد إدماجه في لعبة الاختلاف الحثري، بحيث تنفى كل المعانيات والتفيلات مع غياب الهوية ويزور قوى التشب والاختلاف والتبني التي تركزت فاعلية المشاييرفا، كما يذكر دريدا، على إبراز مصمهم الهوية والعقل والتطابق؛ فإن مهمة فلسفة التعمكك هي إعاده الاعتراف لمفاهيم الاختلاف والتعدد والسيولة، التي هي بدورها «تكميم ناع» النعى للبتاثيرتي



ثانياً، تمهيد ونقاش

لا شك في أن الصردج التفسيرى الذى اسند إليه الدكتور المسبوى يمتلك صلاحية تمسره وأسفه وهو، إلى جانب ذلك، صاحب البق في عدلنا العربى إلى تأمل ظاهرة العلمنة على هذه الدرجة من الرصانة والحمى، ولقدك فإن أى عمل يعدى لفكر السيرى يظن علينا لجهوده العلمنة تأملاته الشاف ولكن ذلك لا يجمع من إبداء بعض الملاحظات التي ساهم في تفعيل الحوار حول أطروحاته، بما يجعلها حبه ومصاحبه مع شواغل وتساؤلات القارئ العربى والمسلم، ذلك أن أى نص - سواء أكان فكرياً أم فلسفياً أم أدبياً، أم أى جسم من أجسام الخطاب - لا يتكسب فاعليه وحضوره إلا بما يشبه من حيرة وأسئلة لدى القارئ، حتى تكون علاقة القارئ بهذا النص من طبيعة حوارية تعاهليه، لا مجرد تلقى سلبى ومبت

المطلوبة

إن ربط العلمانية بالحلولية ينكح على مقفلة تفسيرية واسعة ولكن الدكتور المسيري مع ذلك لم يدقق، بما فيه الكفاية، في ملاسات هذه العلاقة في الفكر الإسلامي، بحكم أن جلَّ اهتمامه تركز على مرحلة الأبعاد الحلولية في الفكر العربي، وتأثيراتها اللاحقة في دفع حيارات العلمنة. فهل الروح الحلولية، التي طبعت مسار الوعي الفلسفي والديني الغربي، والتي يعقدها لمسيري منذ مرحلة الإغريق إلى المعاصر الحديث، تلخص مسار الوعي الإنساني بـ في تلك الجانب الإسلامي؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما موطن الالتقاء، أو جه الاختراق والتباين بين كُلي من الحقلين؟ أوجد ثمة خطوطاً مقاومة ومعدية من داخل الفكر الإسلامي للحلولية بشكلياتها الروحانية والمادية، ومن ثمَّ لمركزة العلمنة، أم إن المسار التقديقي للعلمنة لا يمكن أن تصمد أمامه أية حواجز أو مواع؟

لا شك في أن التقارئ المتخصص للفكر الإسلامي يلاحظ هدراً كبيراً من التشابه بين وبين الفكر العربي في العصر الوسيط، ويبدو ذلك واضحاً في الحقلين الفلسفي الكلامي والقصوي خصوصاً. كتب كبار التراث الإغريقي طامعاً ومؤثراً في كُلي من التقاء الأورمة للبحر والسماء العرصة الإسلامية، إذ استغل هذا التراث إليها مروجاً بالأفلاطونية النورانية لمحنة، التي تم استثمارها داخل التيارات العرفانية الباطنية بعد تريب الروح الحلولية إلى الإسلام بتأثير البورث الفارسية والهندية والهلنستية القديمة، وعبرت هذه الروح حلولية عن نفسها كأشدها تكون في خطاب المتصوفة وعلامته الإشراف. وهذا امتلاك التصوف حصوراً قوياً وسطوة هائلة، خاصة بعد عوده إلى حركة اجتماعية منظمة مع اكتساب الأداة التنظيمية السحمة ممثلة في الزوايا والبتكليا. وكان ذلك منذ القرن الثالث عشر الميلادي، أي بعد الهجمة المعولية على مركز الخلافة في بغداد سنة ١٢٥٠م وما توكته من محلفات نفسية وفكرية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي. ولذلك تحول التصوف إلى حالة شعبية ضاربة الجذور، ولم يجد حكرراً على مخاطبه من أهل الذوق العرفاني أو التأمل الفلسفي الباطني، على النحو الذي نظر إليه الخلاج وابن سيعين والسهروردي، ثم أحبراً ابن العربي. خلافاً،

ذهب إليه محمد حامد الجابري من أن فلسفه العرفان كانت مشرقية المولد والانتشار،
فإنها كانت في حقيقة الأمر أشدَّ حضوراً بين أهل الأندلس والعرب الإسلامي منها
بين أهل المشرق

وقد كان لمحمي الدين بن العربي - أحد أهم أقطاب التصوف في الأندلس في
القرن الثالث عشر (توفي سنة ١٢٤٠ م) - دور خاص في توسيع دائرة انتشار
التصوف الخلولي، وتقريبه إلى الدفن الشعبي، بسبب عميق التركيب النولفي التي
قام بها بين التصوف والفقه والشعر. كما كان الفكر الحنوبي الباطني ماعلاً ومؤثراً
في حركات اجتماعية سرية، وبم يكن مجرد محاربات فكرية فردية، مثلاً كان الأمر
بالسيرة لإخوان الصفا، إحدى أشهر الحركات السرية في الحقبة العباسية، التي
مرجت الميراث الشيعة الإسماعيلي الباطني بالفكر الأفلوطيني التوراتي في إطار
تعليمي مغربي

ويتمحور الفكر الخلولي الإسلامي - على اختلاف تعبيراته وألوانه - حول
مفاهيم مثل الموت، الولي، المحبوب، النحل، الفناء، القيض،
أهل العرفان، أهل النور، الاتحاد، وحدة الوجود الخ بل إن الفكر
الأصولي والفقه قد تصالح بدوره، في مراحله المتأخرة، مع حوارات الخلوية
الصوفية، خاصة بعد أن فككت العزالي آخر حصون مقاومة الفكر لأصولي السني
للتصوف في إطار ما أسماه بالصوف السني. وبذلك أصبح ثقافة التصوف
فاشية حتى حازل الوسط العلمي، وهي قلب الحواضر الإسلامية والمراكز التعليمية
الكبرى في القاهرة وبغداد ودمشق واستانبول وتونس وفاس، فحلّت الموجد
والشطحيات محل المعرفة وجهاد بل إن العزالي - رغم خصومته الشديدة مع
ملاسة الإسلام، والتشجيع عليهم إلى حد التكفير - «أبتلع» العديد من مفاهيمهم
ومغولاتهم الإشرافية الخلوية، بما في ذلك نظرية الفيض السيوية (نسبة إلى ابن
سينا)، كما يبرر ذلك بصورة جلية في كتابه **معارج القدس**

وإذا كان أمر الفكر الإسلامي على هذا المتوال الذي ذكرناه، فإن السؤال المطروح
في هذا الصدد هو ما يلي: ما الذي يجعل عالم الإسلام بعيداً عن حياض العمانية،

ومن إدراك ذات المصير الذي أدركه الفكر العربي، رغم كل هذه التناقضات الخنونة الباطنية؟

لعل أهم ما يمكن التوقف عنده في هذا الصدد هو طبيعة الثورة الروحية التي أحدثها الإسلام، منسأة أساساً في نظريته الوجودية والمخلقية هذه الثورة الروحية رغم أنها تراكت عندها بعض عناصر الخط والتمشيط، فقد حافظ مع ذلك على وضوحها وجلالة معانيها، ولئن سررت إليها غنائب الحلولية والعمومية فأصعبت وجهها، إلا أنها مع ذلك لم تُغح حضورها وهي مقدمة ذلك تصور الأكره القائم على مطلق التقية والتوحيد، إلى جانب مفهوم الاستحلاف، اللذين يتناقضان في الصميم وأى توجه حلولى، لما يترتب عن ذلك من مسافات فاصلة بين الدات الإلهية وعالم الطبيعة والإنسان، أو بين عيني خلق والأمر ولئن حاول الفكر العصورى والإنشائياء الحلولى تمكيث هذه الخطوط العاصدة، سواء تحت مسمى لتكاشفه والمواجه، أو في إطار ما أسماه بعض فلاسفة المسلمين بتجاوز العنصر الكبير والصغير (أي عدى الإنسان والطبيعة) فإن هذه المفاهيم الكبرى لم يكن من اليسير الالتصاف عليها، أو إلغاؤها، لأنها أساس بيان الاعتقاد الإسلامى ولعل هذه الأبعاد التي ذكرناها هي التي مبرت للإسلام عن باقي الديانات الكبرى، بما في ذلك اليهودية والمسيحية، التان اختلعت في مصادرهما الأصلية بأبعاد حلولية مست جوهر عصية التوحيد، إلى الحد الذي لم يعد من الممكن التمييز بين المصوح الدينية الأصيلة والسأويلات أو الشروح للتراث حوياً فالنهودية مثلاً خلبت عليها نزع حلولية عرقية، لا نعيم مسافة فاصلة بين الرب وشعبه المختار، إلى الحد الذي يتعامل فيه رب العالمين إلى رب خادماً رفعة شعب محدد، وتحول الحق الإلهي مع الإنسان المخلوق والمتخلف إلى عقد بين الرب وشعبه المختار!

وعدني الدكتور انسبوى في لموصوفة أن اليهودية عبارة عن تركيب جيولوجي مراكمت فيه طبقات ماقضة، كات العلية فيها طبقة الوثنية الحلولى على العناصر التوحيدية لتجاوزة، وذلك بسبب تأثير اليهودية بالتراث السامي بوثنى الذي سرّب إلى العهد القديم مند توليه، مثل فكرة الشعب المختار المرتبط بأرض

مفكّسة، وفكرة الخلق بين الرب وشعبه، وتزايد حضور شعائر الطهارة والطقوس الوثنية، وتداخل عناصر إيحائية مثيرولوجية مع العناصر الدينية في المعائد اليهودية، إلى جانب ارتباط فكرة البحث والجهد الأخرى ومن هذه الناحية. وكما لاحظ المسيرى - فإن العهد القديم بعد حلقة مبدئية بين أبعاد توحيدية متجاوزة تقوم على عقيدة «الله» المنزه والمتعالى، وبين أبعاد حلولية وثية ترى الله حالاً في شعبه المختار يعطف عليه ويقاتل إلى جانبه ويتقدم من أعدائه وما راد الأمر احتلالاً وبشوشاً أن علاقة اليهود بالعهد القديم ليست مباشرة، بل تنوسطها تفسيراتٌ خاضعات، وبذلك أصبح التفسير ذاته أعلى من النص المقدس، خاصةً وأن اليهودية تؤمن منذ البداية بفكرة الشريعة الشعبية التي عمن من تفسيرات الحاخامات معادلة في أهميتها كلام الله، إن لم نقفها (انظر المسيرى الجزء الخامس من الموصوفة، ص ٣٠، ٣١)

كما أن المسيحية لم تسلم هي الأخرى من أبعاد حلولية وثية في أساسيات تصورها للعائدي من ذلك عملية الخلط بين الإله والابن والروح القدس، إلى جانب تداخل البوة مع الألوهية، إلى الحد الذي لم يعد من الممكن التمييز بين الإلهي والإنساني، وبين ما هو رباني منزّه وما هو يسوي بشري بل إن التراث اللاهوتي المسيحي أذاب الحدود الفاصلة بين الله وإنسح وسطة البنا إذ صُدَّ المسيح تجسداً به المطلق في سياق الزمن الضموي، كما عُدَّت الكنيسة جسداً أصبح، وبذلك أعربت الكنيسة محناً حلول المقدس، الذي انعكس بدوره على سلطة البابا الروحية ذات المسحة الربانية المتعالية ورغم أن الحركة لإصلاحية البروتستانتية قد نادت بالرجوع إلى النصوص المقدسة مباشرة، وإلى تجاوز سلطة الوساطة البابوية - إلا أنها قد خمدت سلطة الكنيسة البابوية، دون أن تدخل أساليب التصور المسيحي الحلولي بل الذي حدث هو ارتفاع معدلات الخطرية الكمومية في الحركة البروتستانتية، بسبب عودتها القوية إلى التراث اليهودي والعهد القديم، محبرةً بينهما سلطة معادلة للأناجيل - هذا، إلى جانب اتساع يارات المومن المسيحي للربط بمفهوم خلاص الفردى، بدلاً من الكنيسة الجامعة، بحيث تم اختزال المقدس الديني في المصير الباطني للمؤمن، بدلاً من السلطة

الخارجية للنص الإيملي - وبذلك انتشرت الدوايع الدنيوية على حساب الفواضع الدينية، وانفصلت مدينة الإله عن مدينة الإنسان، هم تحديد الثنائية المؤثرة التي قابلت بين ملكي الله والإنسان إلى حدودها القصوى - وخلافاً للرؤية المهيمنة في مجال علم الاجتماع الديني، ولتأثره بالفكر الهيجلي ثم العبري، والتي تعصل بين ما تسميه ديانات الشرق الأقصى والدينيين اليهودية والمسيحية. فإن ما يمكن ملاحظته هنا هو وجود مساحة واسعة من التشبه الجبري بين حلوليات الشرق الأقصى، كما تنجس في البوذية والهندوسية، وبين الأبعاد الوثنية للحلولية في كل من التراث اليهودي والمسيحي.

أما فيما يتعلق بالإسلام، فقد يقب هناك مسافة فاصلة بين لمصادر الكبرى للتدني الديني، وخاصة النص القرآني، وبين التفسيرات المتراكمة حوله. كما أن هذا السبع قد حافظ على صلاته وصلاته، فلم تدخل عليه أية إضافات أو تحريكات تلامس أساسيات النص. ولعله لهذا السبب بالدات حدثت انقسامات مذهبية وكلامية، وحتى منازعات طائفية، في عالم الإسلام، ولكن لم يستطع أي مذهب أو أية فرقة أن تنمرد بصيها أو روايتها الخاصة للقرآن الكريم. ويتأسس على ذلك. كما سبق - وجود مسافة بين النص الأصلي وبين مجمل التأويلات والتفسيرات التراكمية حوله. ورغم ما طرأ على هذه التأويلات من مؤثرات متباينة، وما تسرب إليها من أبعاد حلولية. كما يبدو ذلك في القراءات الصوفية والشيعة المتمركزة حول القطب الموت والإمام المحصوم - لا أن ذلك لم يلامس جوهر الاعتقاد الإسلامي، الذي ظل مبنيًا بقوة في المصوص الأصلية، وفي الثورة الروحية الكبرى التي أحدثتها لإسلام، والمتمركزة حول الشريعة للطلق للألوهية وفيه الاستخلاف الإنساني في الأرض. ولعله لهذا السبب بالذات، أيضًا، قُدم للإسلام منه باعتبار أنه عودة إلى أساسيات الخبيعية لإبراهيمية، وإصلاحًا لما حدث في الديانات النوحية السليمة من لوثات إحيائية ووثنية، ولم يقدم منه دينًا حالص الجنة والتفرد. كما ظلت تتوارر حركات إحياء وإصلاح إسلامية تنادي بتصحيح العقائد والمفاهيم، وتعلب مسطه النص على سلطة التأويل، والقيمة الدينية المرجعية على سلطان العادة والعرف الاجتماعي.

ولعل ابن تيمية وابن خلدون هما أهم فُلمين من أعلام الفكر الإسلامي القديم
جلّياً أبعاد الثورة الروحية الإسلامية، وراهنّا على إعادة الاعتبار إلى مبادئ الفكر
الإسلامي الأصلي، بعد غزيتها من الموارث الحلولية اليعاقية وصورية العلامسة
والتكلميين

الأول هو ابن تيمية، من خلال إعادة تأكيده مجدداً على الحرية، الإنسانية
وانسجامها وعقيدة لاوحيه، بطلاً من نزوحات الجبر والقضاء الصوري، وتأكيد
الانسجام بين الأمر الشرعي والأمر الكوني. وقد تركر عمده الأعظم على تعصبة
العقيدة الإسلامية، مما خالطها من صورية العلامسة، جدليات المتكلميين وشبهات
المتصوفة، بالرجوع إلى المبدئية الإسلامية في مباحثها الكبرى وتحييد حركة الاجتهاد
فيها. والثاني هو ابن خلدون، الذي أحيا مفهوم الاستغلاف الإنساني، أو ما
يسميه سيادة الاستغلاف

ودون إطالة أو مزيد من تفصيل، لا تخمّله طبيعة هذا البحث، فإننا نلعب الانتباه
إلى أن أعمال الدكتور المسيري في هذا المجال تكامل وتعاوضت مع أعمال فُلمين
آخرين من النصف الغربي من العالم العربي، هما الدكتور طه عبد الرحمن في
العرب، والدكتور أبو يعرب المروقي في تونس. حيث بين الأول الأفاق الفكرية
التي فتحتها ابن تيمية أمام العقل الإسلامي بدحضه المنطق الصوري اليوناني وتأسيسه
مشروعية عقل استقراني. أما الثاني؛ فقد بين محورية فكرة الاستغلاف في الطرح
التحليلي بديلاً عن مفاهيم العصمة والوصية الشيعية. ولقد تمكنت الإصلاحية
الإسلامية المعاصرة مع السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وفق تلامذتهم
من أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، من إعادة الاعتبار إلى قيمة النص
الأصلي، وتحييد حياة المذاهب الكبرى من تحت الركام الهائل من المذهب والتفسيرات،
مسحةً مراث ابن تيمية والمدرسة السلفية القديمة، التي أكدت على العودة إلى النص
الأصلي والاجتهاد المباشر في فهمه

وهنا نلتي إلى قلب الإشكال الذي يعيا، أي علاقة الإسلام بالعلمانية، أو ما
يمكن تسميته «ممانعة الإسلام لحركة العلمنة» فحللاً للرؤية السالفة بين الأوساط

الأكاديمية والسياسية العربية، التي يعتبر الإسلام وافصاً لحركة العلمنة لأنه دين من طبيعة أصولية، لا يميز بين الدين والسياسة وبين المقدس والرسمي، خلافاً لكل ذلك فإننا نرى جوهر خصومة الإسلام مع العلمنة ليس في الجانب السياسي، الذي هو من المنظور الإسلامي العلم شأن اجتهادي ديني لا مقدس، إلا فيما يخص التوجيهات الأخلاقية والروحية العامة، وما سببه عنده الجماعة السياسية من أدوات القسب والتسديد. وقد سبق لاسي خللدون أن يبين عن سبيل التوضيح أن السياسة الشرعية قائمة في جوهرها على الإجماع والاختيار الحر، وليس على الوصية أو العصمة، ولا فإن الساسمة تتحول إلى شأن مكافئ لنسند إلى معقوليتها الخاصة. بل إن جوهر التناقص بين الإسلام والعلمنة بمعناها العام إنما يعود إلى مستندات الرؤية الفلسفية والأخلاقية لكل منهما. فبما سدد العلمانية إلى رؤية وفهمية دينية، قرأتها مرجعية مادته محدثة، فإن الإسلام تأسس على مرجعية التجاور والتعالي. وعلى عبداً التناقص بين الدين الطبيعي والدين الشرعي، أو نقل دين الطبيعة البشرية المرعية منصوص الوحي وتوجيهات الشرع. ولعل أقرب التعاليف للعلمانية التي تؤمى بدلائلها الفلسفية والوجودية هي كلمة دهرية أو الديونية، على نحو ما اتجه إليه الشيخ جمال الدين الأفغاني في رسالته لدعوة الرد على الملحونين.

لا شك في أن مستقن لإسلام يظل محكوماً بوعية الأجوبة التي سألها بدلاً عن الحلولية الواحدة، التي تكاد تطبق على المصورة الكونية من جاحها العربي بحلوليه المادية القاسية، وجاحها الشرقي الأموي بحلوليه الروحانية الدالية. وليست حركة نحولة. التي تريد أن تتحد من الاقتصاد مثلاً أعلى، ومن الإنسان الإجمالي ابرجاني مطية. إلا لحظة اكتمال المعاملات الدالية السائلة بوجهيها الشرقي والغربي، التي توازن على التمسك بحول كل أطراف المصورة الكونية، وتمكنك ما تبقى من حواجر جغرافية وفكرية ودينية. ومن المؤكد هنا أن عالم لإسلام إد، ما يقبأه ضاعه ميران لاقتصاد، أو عطاءات العلوم والتقنية، أو ميران اخضرور في المعادلات الدولية. فإنه لا يكاد يذكر. كما أن جغرافيه لإسلام الممتدة والواسعة تلبو واقعة بشكل أو باخر تحت سطوة العود السياسي ولأخطوط الاقتصادية العربي. وبكى السؤال المصيري الذي يظل مستقبل الإسلام معلف

بشكل الإجابة عنه هو الأتى إلى أى مدى يستطيع عالم الإسلام الحفاظ على استقلاله مجاله الروحي والمكرى؟ إلى أى مدى يستطيع الحب المكري العربية والإسلامية الحفاظ على جوهر الثورة الروحية الإسلامية، للقاءه على معنى عدد الامتخلاف ومطابق التوحيد؟ أم أن نموذجي العوالة الأمريكية و«الأعمال» الأسبوية- المسماة بالتمور لأسبوية! هما، مثال الأعلى والمصير المحتم الذي لا مخرج للبشرية عهما، أو لا مهرب مهما إلا إليهما؟!

مقتالية العلمنة

رغم أن مصطلح «مقتالية العلمنة» الذي تفرد المسيرى بصياغته النظرية، يرجع إلى حد كبير واقع حركة العلمنة، قص الممكن أن تُثار حوله جملة من التساؤلات والصعوبات التي فتاح إلى التفكير الجدي

أولاً- من جهة القضاء القريب هل حركة العلمنة هي فعلاً على هذه الدرجة من التقدم المصعد؟ وهل قطع بحممات العربية الحديثة صنتها جملة وتفصيلاً مع مواريتها للمسيحية ومع ما بقي من ظلال دبية ياهنة، على البحر الذي كان في المراحل الأولى من نشأة بخانة العربية؟ وإذا كان الأمر كذلك في سياق الحضارة المعاصرة فهل ينطبق ذلك على واقع لاجتماع الإسلامي؟ هل هذه «المسألة» النظرية تعبر فعلاً عن خط العلمنة في واقع المجتمعات العربية والإسلامية؟ وهل انتقل الاجتماع السياسي العربي والإسلامي من مرحلة العلمانية الجزئية إلى مرحلة العلمانية الشاملة فعلاً؟

عما لا شك فيه أن القضاء العربي- بشقيه الأوربي والأفلسي- قد خضع لمسار علمنة واسع النطاق، لاس من مجمل الباء الاجتماعية والسياسية ومجال التطورات والعزم ولكن ذلك لا يعنى اختفاء الخصور الديني جملة فكهما أن حركة العلمنة بنية خفية، وليس بالضرورة مخططات واضحة وواضحة- على محور ما ذكر المسيرى- فكما هو الأمر بالنسبة للمجال الديني، الذي قد يتخذ تفسيرات واضحة ومعلنة، وأخرى خفية وغائبة.

لقد تمرد علماء الاجتماع العربيون على الخليلي الاحتشائي عن الانتصار
 الكاسح لحركة العلمنة، من خلال التأكيد على ندرة نسبة المسلمين ومرقادي
 الكنائس، وراجع اختصار الدين في مجال الحياة العامة، وعالماً ما يستد هؤلاء
 إلى معطيات الرصد الخليلي والخليلول الإحصائية التي تبث «هوامهم» وهذا كله
 صحيح، إلى حد كبير، ولكن ذلك لا يعني في نفس الوقت استمرار حضور
 الدين، سواء في أشكاله الظهيرة أو الباطنية، حتى في أكثر المجتمعات حضوراً
 سياسيات علمنة جذرية. فقد بقيت المجتمعات العربية معروفة بمسما بأنها
 مجتمعات مسيحية، كما أن الرموز المسيحية ما تزال تمارس حضوراً موبكاً في
 تحديد الهوية العامة ومحروقات الشعور الفردي والجماعي. ورغم تراجع النشاط
 الديني المؤسسي لصالح الممارسة الدينية الفردية والخاصة، إلا أن الكنيسة لم
 تحذف من المشهد الثقافي والاجتماعي، بل بدت جرداً مكياً من واقع
 المجتمعات المدنية العربية، حيث تتولى الدماء عن فئات المحرومين والمهمشين
 والمنساقين من ضحايا الآلة الرأسمالية القسرية، وتلعب دوراً بارزاً في مجال
 التعليم، وحتى في الحياة السياسية الرسمية. فهي بدت مثل بريطانيا ما تزال
 الكنيسة تحتفظ بدور واسع، سواء في مجال التعليم أو في التدخل السياسي، حيث
 لا يوجد فصل تام بين السلطة الدينية والسياسية، وتتولى المهنة تثليل الشارع
 البريطاني إلى جانب رئاسة الكنيسة الإنجليكانية، كما تتمتع الديانة البروتستانتية
 بحماية قانونية خاصة من طرف الدولة تمنح الأعضاء على أوامر به الانفصال
 الدينية المسيحية. وفي الولايات المتحدة تمارس الكنيسة بقوة واسعة النطاق في
 مجاز الحياة السياسية، حيث يتسابق الرؤساء على تأكيد ولائهم الديني
 وحرصهم على خدمة المسيح، على النحو الذي شاهدناه في مسلسل السبعين
 الانحياي بين المرشح الجمهوري بوش الابن والمرشح الديمقراطي آل جور.

و خلاصة من كل ذلك أنه كما أن من التسيّد «المحل» وصف المجتمعات العربية
 بأنها مسيحية كناية عنى النحو الذي تصوره الأدبيات الإسلامية التقليدية، هي
 معرض مقارنتها بين «الشرق النيوغري الكافر» و«العرب المسيحي الكنائس». فإن
 من الشطرنج أيضاً تصوير المجتمعات العربية على أنها علمانية كاملة ومن الأخطاء

للمخلة هما قراءة واقع المجتمعات المصرية من خلال ما يكتبه علماء الاجتماع ورجالهم الإحصائية الانشائية، أو من خلال أدبيات الفلاسفة التمييزيين أو البرجماتيين الجدد؛ لأن حركة الواقع وتشابكاته أكثر تعقيداً ونداءاً عما تسجله أديباتهم

فالمتأمل في واقع المجتمعات المصرية يلاحظ بالفعل وجود تدام ملحوظ في حركة العنصر، خاصة مع شيوخ هم السوق الرأسمالية، وتفكك الروابط الاجتماعية المصرية لصالح الفردية الشذرة، وتزايد سطوة الدولة البيروقراطية، ولا تفحص الإعلامى الهائل الذى ناهم أخصّ خواصّ الحياة الفردية ولكن من المهم أيضاً النظر إلى المسألة من وجهها الآخر، الذى يبرر استمرار الخسوف اللبى كمحزون ثقافى وحطام قيم عامة، حتى وإن كان ذلك فى شكل معنى معين.

عما يحفظ المجتمعات الغربية إلى اليوم من محاطر التمرق الكامل، وتثبيت الحالة الدتية المحيطة التى تحدت عنها هور، هو ما يعنى من ترميمات مسيحية، سواء هى شكلها المباشر أو فى شكلها الملقى المعلن، وفى معنمه ذلك مؤسسة لأسرة والعلاقات الزوجية صحيح أن مؤسسة الأسرة فى شكلها التقليدى اليهودى فى حالة تراجع، توازياً مع اتساع نطاق العلاقات الحرة والتعاقدية للزمن، وحتى العلاقات الشاذة المنعومة بالعلاقات المثلية، لتخفيف من وطأتها على السماع، كما أن صبه دلواند خروج مؤسسة الرواح الرسمى فى بلد مثل بريطانيا قبلو مفرقة، حيث يركد ما يقرب من ٤٠٪ خروج نطاق العلاقة الزوجية الرسمية ولكن كل ذلك لا يعنى كل المشهد الاجتماعى والثقافى العربى ظاهرة مثل الشفرد الجنس مثلاً. دعم ما تلقاه من دعم إعلامى واسع النطاق، مع وجود «لويس» ضاعطة داخل مختلف الأحزاب السياسية. لم تصبح بعد محل قبول أو ارياح بين كلى الناس، ولم تحل محل العلاقة الطبيعية والسوية. وبعل هناك حفا بعض الباحثين إلى سكّ مصطلح «ما بعد العثمانية»، للدلالة على تهافت المقولات العلمانية الشائعة بين الأكاديميين ورجال الفكر فى الغرب

ما أريد قوله هنا هو أن نموذج الذكود المسيرى لواقع المحمصات المصرية

صحيح ، ولكنه يحتاج إلى إدخال قمر من السنة ، لتجنب «معيّات» تعميمات
العمانيين العربيين وأقرانهم العرب .

وإذا انتقلنا الآن إلى واقع العلمنة في المجال العربي والإسلامي ، فإن الأمر يبدو
أكثر تعقيداً وصعوبة . فزعم أن علمنة اليمن والمؤسسات الرسمية قد أصبح أمراً واقعاً
مدعومة الاجتياح الاستعماري العربي في الكثير من البلاد العربية والإسلامية . مع
تفاوت واضح في ذلك من قطر إلى آخر ، فإنه يبدو ، مع ذلك ، أن من ذبالة الحديث
عن حركة علمنة بأن معنى الكلمة . فإن استنبط تركيزاً التي سبب علمانية صارمة على
شاكلة هي عاقبة الثورة الفرنسية وبصت على ذلك رسمياً في دستورها ، ثم الحائنة
النوسنة التي نهجت فيها ، فلو أنه مهجاً علمانياً محاصفاً للتوجه الديني ، يصل إلى حد
مع النساء ينص القوانين (مشور ١٠٨) من ارتداء الحجاب وحضور الصلاة في
المؤسسات العامة والمدارس والجامعات ، فإن أغلب البلاد العربية والإسلامية تبدو فيها
العلمنة شاعرة حضور ، متجسدة بالتعبير ، بما هي ذلك مصر ، أهم مركز عربي يمكن أن
تُقاس من خلاله حركة الأفكار واتجاهاتها المستقبلية في عموم العالم العربي ، وإن لم
تقر للإسلامي . بل إن هذه الأقطار التي ثبتت خيارات علمانية راديكالية بوجهها
صعوبات هائلة ، وحركة بلاندة ثقافية وإحصائية تصطرها في الكثير من لأحسان إلى
الطجوء إلى المناورة والمخاطلة ، وإلى الاستعانة الخرائص للشرعية الدينية . مع أن
المسلمة في تركيا مثلاً من لا تداء الحجاب في مؤسسات التعليم والمؤسسات الرسمية لم
يحلّ دون إقدام عدد واسع من النساء التركيات على التهجيب ، وكذا مع المصليات
في المعاهد والجامعات لم يحدّ دون محافظة عدد واسع من الشعب على الالتزام
بشعيرة الصلاة

أما إذا نظرنا إلى حركة العلمنة ، سواء كان ذلك من زاوية القوى الاجتماعية
والسياسية ، أو من جهة التمييزات البنيوية العميقة والظاهرة . فرب نقف عند حقيقة
صعبة هذه الحركة ، التي لم يسجد تأثيرها دائرة الحب ، ولم تنهض إلى الأعماق
الاجتماعية . صحيح أن العالم العربي الإسلامي ليس معزولاً عن تأثيرات الخارج
المهيمن ، من ناحية الجيوش والاقتصاد ووسائل الثقافة والإعلام ، ولكن الصحيح
أيضاً أنه احتفظ بقدر كبير من الحماية الذاتية في مستوى منظومة القيم العنصرية

والاجتماعية. فقد بقيت العلاقات الأسرية أساساً متيناً في النسيج الاجتماعي الإسلامي، إلى جانب الوحدات الاجتماعية الصغرى مثل العائلة الممتدة وعلاقات القرابة والجيرة، ولم تصبح الفردية المنعزلة هي الأساس. كما أن الدين بقي يلعب دوراً أساسياً في مستوى مصورات الأفراد وسلوكياتهم، وفي مستوى العلاقات والبنى الاجتماعية. وهذا يعني أن حركة العلمنة لم سجانر حدود السطوح والهياكل الرسمية للفنونة ودوائر بعض النخب الصيقة (وحتى هذه الهياكل الرسمية لم تنم علمنتها في كل الأقطار الإسلامية وعلى ذات الوتيرة)، أما النسيج الاجتماعي فقد بقي شديد الارتباط بالمرجعية الإسلامية العامة.

ولعل أهم الظواهر التي تلتفت الانتباه في العالم العربي الإسلامي هي عدم مساوق حركة التحديث وحركة العلمنة، على النحو الذي انتبه إليه الباحث الإنجليزي إرنست جندر الذي قال: «شي كانت حركة العلمنة عرفت هسها في أغلب مناحي المعاصرة، من ذلك داخل الفضاء الحضري اليهودي والمسيحي واليوحي والكنعوشوسي، فإن عالم الإسلام يمثل استثناء من القاعدة العامة، إذ يلاحظ أن البلاد الإسلامية الأكثر تحديثاً ليست بالضرورة هي الأكثر علمنة، كما أن القطاعات الاجتماعية الحديثة تبدو أشد ارتباطاً بالاحيائية الإسلامية من القطاعات التقليدية».

هناك العديد من الأسباب المترابطة التي تمثل أساس مناعة الإسلام لحركة العلمنة. يمكننا العام (وليس بالمعنى الجوتى الذي يقتصر على فصل الدين عن السياسة).

أولاً الروح المتسوية التي تنسم بها الإسلام. ورطة الوثيق بين قيم هذا العالم بالعالم الآخر، ومصالح الدنيا يقيم لأخرة. وبذلك تنأسس شرعية من داخل الإسلام سمح بانفصال الاقتصاد أو الشأن السياسي مثلاً بمر جديتهما الخاصة عن المواجهات الروحية والأخلاقية، ولم تنأسس شرعية ما من داخل الإسلام سمح بتشطير الحقيقة الدينية إلى مجال ديني خالص وآخر ديموي «علماني»، كما هو الأمر في الثنائية المسيحية على النحو الذي عبّر عنه أوجستين. أحد كبار اللاهوتيين في القرون الوسطى، ثم في الحركة البروتستانتية لاحقاً. طبعاً دون أن يعني ذلك القول بأن العلمانية هي تعبير حتمى وثلقاى من داخل المسيحية لأنها قد فصلت بين عالم الله وعالم البشر. ولكن ما أردنا قوله هو أن حركة العلمنة، التي فرضت نفسها

ضمن معادلات صراع وتسيويات على أرض الواقع، قد وحلت في السؤنة المسيحية وفي نصوصها الأصلية ما يعطى شرعية وسداً لهذه الحركة. أما في عالم الإسلام فإن الوضع يبدو معاكساً لذلك تماماً، بحيثى للحالات التي شهدت بعض مظاهر العلمنة وفي مقدمة ذلك مجال الحكم ومؤسسات الدولة، التي عرفت تحولاً تدريجياً بالقبول للمودج البروتو والحلافة الراشدة. كان يُنظر إليها على أساس أنها انحرفت وحيثنة المودج الأصلى، وسُكِّبَ من الروح الصاعدة للإسلام، ومن سخط تأسيس مشروعته أو منه من داخل المرجعية الإسلامية. وقد لعب الفقهاء والمحدثون دوراً أساسياً في صياغة «المودج التأسيسى»، واحتفاظ على تراثهم القديم والوحي الإسلامى بين صورة المودج وواقع التجربة التاريخية

ثانياً العلمانية كما عرفت اجتماعات الإسلامى في العصر الحديث هي وليدة التأثيرات الغربية الحديثة وحركة التوسع الإمبريالى العربى، وليست متوجاً محلياً داخلياً، ولذلك ظلت هذه الحركة لصيقة بعض النوازل الضعيفة من الشعب، دون أن تلامس العمق الاجتماعى ومخازن القوى العام. كما قل الناس ينظرون إليها نظرة التوجس والريبة، باعتبارها عنواناً للروق الدينى والارشاط بالأجنى. ولعل هذا ما يفسر ثقل هذه الكلمة على مسامع المسلمين، وخسة وظائفها على السكهم

ثالثاً إن حركة الإصلاح الإسلامى قد تمكنت، بمسألة مهمة، من إعادة صياغة الحقل الشافى الإسلامى، وجعله أكثر استجابة لطلبات ودواعى العصر. وبذلك فتحت جسور التواصل بين الإسلام والعصر الحديث، فتمتظم حضورها وتأثيرها في الأوساط المتعلمة والحديثة أكثر من القطاعات التقليدية. بمعنى أنه أصبح بمقدور المسلم - بسبب تأثيرات الحركة الإصلاحية الحديثة - منذ السيد جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وبقيه تلاميذهم - الخروج من دائرة الروابط التقليدية الموروثة، مثل رابطة القبيبة أو العذانة أو المذهب أو الحرفه التقليدية وشارة الضيفه، إلى دوائر الانتماء والمضاهات الحديثة، ومن الرُعب إلى اللذيه لمقتوحة، دون أن يشغل بالضرورة بحر ثقافة العلمنة

وبذلك نجحت المجتمعات الإسلامىة نوأمة لاحتياز الصعب بين دين خرافى

وتقليدي وبين حداثة علمانية، كما كان الأمر غالباً في سبيل تجربة الحداثة العربية ومحارب التحديث الآسيوية. وهذا ما يحيلنا بدوره إلى إمكانيه فكّ العلاقه الاعتباطيه بين الحداثة والعلمانية، وبين التحديث والعلمية في واقع التجربة العملية في المجتمعات الإسلامية، خلافاً لعدمه الربط المختص الذي يعودته لأسس الغربيه، ثم أحيات النخب العلمانية العربية. فالؤكد هنا أن مشروع التحديث يتقدم بوتائر متزايدة ومتسارعة في العالم الإسلامي، ولكن ذلك لا يوازيه تقدم على مستوى حركة العلمنة أو ثقافة العلمنة، بما يعنيه ذلك من أن القاعدة الأصح في التعبير عن واقع الاجتماع العربي الإسلامي هي ما يمكن تسميته «متتالية التراجع العلماني» وليس التصاعد العلماني.

إن مرجع العلمنة أخلة في الضمور والانكماش، إلى الحد الذي لا يمكن مقدرة واقع اليوم بواقع العلمنة في مطلع هذا القرن أو حتى في منتصفه. وبمثل هذا ما يفسر حرص الطوائف العلمانية الحضرية على الاستعانة بأدوات ومؤسسات الدولة، مراعاةً على العلمنة الفوقية والقسرية، تجر المؤسسات الرسمية، وفي مقدمه ذلك أدوات التثقيف والتوجيه الثقافي ملازماً مع استخدام الأجهزه الأمنية، حتى تكون العلمنة العمومية مريجة من الترويض العكري، من الترويض البوليسي وهذا ما يجعلنا نرجح الرؤية بأن مستقبل الاستقطاب في العالم الإسلامي في المراحل القادمة لن يكون بين معسكر العلمنة ومعسكر الأسعة، ولكن بين مخارات مجتمعه من التوجهات الإسلامية، وذلك يحكم ضعف حركة العلمنة، وهشاشة القوى الاجتماعية والحامية لها.

من الصلاية إلى السهولة

ما كنا ذكرناه سابقاً فيما يخص موضوع العلمنة الشاملة ينطبق أيضاً إلى حد كبير على المودح الصيري الذي استند إليه أستاذنا الدكتور لميري، والمتعلق بالانتقال من أسماء الصلاه الكامله إلى السهولة الكامنه. هل شهد الفكر العربي معلاً انتقالاً كاملاً من تراث الحداثة الذي يتسم بالصلاية ومطو القيق العقلاني، إلى مرحلة ما

بعد أخدانة بروعاتها العذبة والسبب للكلمة؟ هل الأدبيات الفلسفية المتحركة
والعلمية تقدم صورة كاشفة وملحصة لكل مناحي الوعي الفكري والفلسفي العربي
عامة؟

عما لا شك فيه أن الحقل الفلسفي الغربي - وكما بينا سابقاً - منذ النهضة الينشوية
أو آخر القرن السابع عشر قد وضع العلم الكبري للؤمسه لعصر الحضارة موضع
مسألة وقد جاءت مخاضات الحرب الثانية - الموصوفة بالعالمية - لتضع الباب على
مصراعه أمام تباينات العلمية والفنق، التي أعادت الاعتبار بدرجات متفاوتة
للأرث الينشوي، خاصة في الوسط الفكري والأكاديمي الأسمى والفرسي وقد
صبرت هذه التباينات عن بعضها تحت ضلوع كبرى مختلفة، من قبيل مجاورة
اليتافيرقا عند هايدغر، وحسمة الوجود والعدم عند سارتر، وفلسفة موت الإنسان
مع هوكو، وعلمسة التعكك والهدم مع جاك دريدا ولكن مع ذلك فإن من المهم
النسب هنا إلى أن هناك قطاعات واسعة من الوسط الفكري والفلسفي العربي بقيت
محافظه على الإرث العقلاني، وأخرى تعمل على مراجعة هذا الإرث مع انحرص
على تحب النهايات العلمية وحالة السيود الكاملة

فقد بقي التراث الفلسفي الأنجلوساكسوني محصناً من التأثيرات الينشوية، محكم
ارباطه التقليدي بالصفة التحليلية في حينها، لنطقه الوصفي، والوضعية بخليدة
التي تغلب الأهمم بالقضايا الشخصية على حساب التسؤلات الفلسفية والوجودية
الكبرى - بل إن العلم الأكبر من ملامحه الإيجير والأمريكان ما يزال ينش في التراث
التحليلي التقليدي دون العاب يذكر إلى ما يجري في المحيط الأوربي، خاصة وأن
هذا التراث التحليلي محصن من طوف المؤسسات الجامعة العربية (أمثال إكسبورج
وكمبريدج وهارفرد) وعله لهذا السبب بالذات لم يتعس التعبد الفلسفي الأوربي
غير التحليلي إلا على نجوم التخصصات العلمية المدرسية، أي من أعمال العلوم
الإنسانية والتعد الأسمى وفي الجامعات الحديثة العهد ولعل الباحث العربي، الذي
تمرد التماطي مع التراث الفلسفي من الؤانة الفرنسية، وإلى جذما الألمانية، يصاب
بالدهول حينما ينتج على الصفحة الأطلسي الأنجلوساكسوني، لشدة التباين بين
التفيد الفلسفي الأوربي والأنجلوساكسوني

الوجه الآخر لمحاولة تحييد النهايات النيتشرية هي معلومة فراكفورث بمشروعها التقديري الثاني، وخاصة في جلها المتأخر مع الفيلسوف الألماني هاينريش هابرماس، الذي ركز اهتمامه المعرفي على شق طريق وسط بين ما يسميه فلسفة اللبانية والعقلانية المختلفة. كما عبرت عن نفسها في تقابل الأسطورة وبين الرغبات العدمية التي تنهين من المصير الرشوي والمعروفة بنفسه م بعد الحداثه يؤكد هاينريش هابرماس على أن مشروع الحداثة، سواء في مستوى قيمه الفكرية الكبرى أو في مستوى نطلعاته التدرجية، لم يستند لمخاضه ومن ثم، فمن الممكن الرجوع إلى التراث العقلاني للحداثة وللأبناء المؤسسين، بعبارة واحدة فتح مساو لاتهم وأحوسهم على آفاق تدرجية ومعرفية جديدة، بل يلهم في تصويب مسار الحداثة والسيطرة على أضرارها واهتمامها. فتتطرح العقل النواصي، التي استند إليها هاينريش هابرماس، تقوم على استنباط الدلالة الأخلاقية والمعرفية من عملية التواصل المعرفي، تسليماً بأن اللغة من وجهة نظره ليست فعلاً محتياطياً، بل هي «أداة» قصصية ينمي الإبداع والتفاعل الحواري، وهي إلى جانب ذلك تعكس منظورات العالم وأنماط الحياة المختزنة فيها بمعنى أنه من الممكن استعراج القصة الأخلاقية والمعرفية عبر عملية التفاعل الحواري بين المتحاطين، بتوسط القصصية الدعوية في غياب الثوابت المعيارية

ورغم أن هاينريش هابرماس خاصة في آخر أعماله الفكرية الأكثر حثاً وتركيباً خاصة في الخطاب الفلسفي للحداثة - «ينبع» الكثير من مقولات الشوبين وفلاسفة «ما بعد الحداثة»، فإن ذلك غالباً ما يتم في إطار وجهة بركبية هيكلية، بمعنى الساء والتركيب بعد جهد تفككي ونقدي. هذا على عكس الفلاسفة المنتشورين الأخير يكتبون يدفع الفكر إلى متاهات الصراع والعدم، دون اهتمام يذكر بتقديم لأجوبة والأهداف. بل إن هاينريش هابرماس يصرح بمسوى الوضوح بأن هناك وجهين من المتحاطين يتهندسان الوعي الفلسفي العربي هما

أولاً الرغبات الأصولية المحافظة التي تعبرها بنسب الحداثة الاقتصادية والاجتماعية دون اعتراف بالقيم الثقافية العقلانية المرافقة لها

ثانياً التوجهات التميكية المدعية التي تصبغ بالطاقة الجمالية الفنية بدلاً من القيم العقلانية، بما يفرحها من دائرة العقل جميلة (وهنا يفرح هاينريش هابرماس قضاء

العصر في العقلانية الأنوارية العربية، مغدو بخروج من مراث العقلانية العربية
خروجاً عن دائرة العقل بطلاق)

وجه الخطورة الذي يمثلته فلاسفة ما بعد الحداثة، حسب منظور هايرماس، يمثل
في كونهم قوّضوا الحدود العاصلة بين دائرة العقل والملا عقل، وبين لأحناس لأدبية
الخطابية والاستدلالي والرهاني، وبين التمييز العنسي والتعبير الجمالي
والإضافة إلى كونهم لم يميّزوا بين مكاسب الحداثة وبين مخائنها ولزوماتها، أي بين ما
يمكن الاحتفاظ به وما يمكن تجاهره والقبلة معه؛ لأنهم راحوا على الخروج من
دائرة العقل العربي ومن تراث الحداثة جذلةً وتصللاً

مقابل ذلك، يؤكد هايرماس أن الحداثة الغربية هي عبارة عن عروج متداخل من
المكاسب التي نعرّ من «ضجّ العقل العربي» - التي هي ذات دلالة كوية قابلة للتسييم
الإنسي - وبين صحويات وأزمات من الواجب تداركها من خلال الاستعانة بمراث
الحداثة وقيم العقل الغربي ذاته. كما يشدد هايرماس على ضرورة التمييز بين حداثة
كشم وثقافة، وبين التحديث كخبرة وتجربة تاريخية. فأخداثة هي وجهها الأول تمثل
في الطاقة العقلانية الهائلة المخزونة في مراث حداثته، والتي تجسدت في عملة
«المنظومات والسلوكيات المرفقة والعامية توتّياً مع تفكّك الرؤية الصحورية ولأسعورية
للعالم، إلى جانب تعدّد الحقول الثقافية واتصال معاييرها لمرجّحه من بعضها
البعض. ويذكر هايرماس ثلاثة حقول قيمية رئيسية هنا، هي: الحقل العربي
الإدراكي، ثم حقل الأخلاقي والقانوني، وأخيراً الحقل الجمالي الفني. أما الحداثة
كتجربة تاريخية فهي لتجسّفات التاريخية لعقله العربي، التي تجسّدت أسباب في
مجال السوق الرأسمالية والبيروقراطية الإدارية. مع القول بأن لمعضلة الكبرى التي
مواجه الحداثة الغربية تمثل في الاختلال الهائل بين الحداثة كشهادة وقيم عامة،
والحداثة كخبرة وتجربة تاريخية. وهي الأخير يرجع هايرماس الأزمة إلى وجهها
التاريخي لا الثقافي، ممثلة في اتصال النسي «المعقّنة» من قيم العقلانية، ما أدى إلى
طغيان قيم السوق وأدوات الصبغ البيروقراطية الرأسمالية والدعاية الإعلامية، على
حساب المجالات المعرفية والجمالية الأخرى

بالتوازي مع جهد هابرماس نجد فلسوفاً فرنسياً آخر على درجة عالية من العمق والالتزام هو العياضوف بول ريكور، الذي ترك بصماته في الوسط الفلسفي الأوربي والأمريكي، رغم كل ما حاق به من تجاهل في الوسط الفرنسي، بحكم ميولاته المسيحية من جهة، وارتفاع صوت اليسار الفلسفي بشقيه السارترى واليتسوي من جهة أخرى على امتداد الخمسينيات والستينيات (خاصةً وأن بول ريكور كان يتولى عمادة كلية السريون عند اندلاع ثورة الشبيبة الطلابية سنة ١٩٦١). عقد عمر من بول ريكور مندوباً كبير أعماله، وخاصةً في قضايا التلويحات، على شق طريق فلسفي بثنائي يعمل على استثمار التراث التأويلي ومختلف التهورات الخاصة في مجال العلوم الإنسانية لتجديد فلسفة الذات والوعي، وإعادة بناء تراث لحدثة بدلاً من تفرصه نهائياً. كما عمل بول ريكور على فتح الوعي الفلسفي العربي بالخطوط المسيحية، ي يحفظ لهذا الوعي قدرًا من تماسك مسلكه وقصبة الأهداف

يبه بول ريكور إلى ضرورة التمييز بين لحدثة كحاصل تاريخي، والحدثة كوعي تاريخي. فقد بشر الوعي التاريخي للحدثة بجمعة من التطورات والانتظارات، كالتيشير بأزمة بالغة الحدّة، وتصارع وتيرة التقدم، وانتصار الإرادة الإنسانية في مجرى التاريخ. ولكنّ الحدّة كعصره تاريخية هي مريع من الانتصارات والإحباطات، من مواضع التحرر والوهي. كما يقول بول ريكور. لأن هذه الانتظارات التاريخية كانت تتجاوز الإمكانيات الفعلية للإنجاز التاريخي. فقد بشرت الحدّة بهوية عمالقة الحدّة بالأزمة الحديثة تنقطع تمامًا عن صيغة الماضي، بكل خبراته وحمه لأنه المعرفية والأخلاقية، مع المراهنة على خلق إنسان جديد، وعالم جديد، ونقضاء رمزي لا مهرب له. الأمر الذي استدعى جمعة من لامرأتيجات الفلسفية، من قبيل مطابعه، القاضي في مطلق الشر والظلام، ثم السخوف في حرب شامة لاستئصال هذا الشر من جذوره، والتمويل غير المحدود على الفعل السياسي في دهرها وخلق مجتمع بديل

وقد نتج من ذلك تطورات طوباوية واضحة، تجسّدت عملياً في المواقف السياسية

للتشوة الغرمية محورها، سُمي بإرهاب الحرية وسواك العرب كما أن الحلم الذي رُود الأزمته إخلفه بخلق إنسان جديد وبعث طبيعته جديدة قد فتح الباب على مصراحيه أمام برمجة الوجود الإنساني، وعحويله إلى قيمة إسرائيلية استعمالية ولكن مع ذلك، فإن الفيلسوف الغرمي يذهب إلى أنه يحدثه بقدر ما أجمع في تطلعاتها وطوباوياتها. التي بشر بها الوعي النويخي الحديث، لا أنها قد نجحت في تحرير بُعدين من عناصر الوجود الإنساني لا يمكن تجاهلها، مما أوجد التناقض الأدنى، والبعد السياسي. فالكسب النقي للحداثة أمر مشهود ولا يمكن نكرانه، وإن كان موطنُ الخطورة يتجلى في الامتداد الكاسح للعقلانية الأتية النقية إلى كل مناحي الثقافة والوجود دون حدٍّ أو ضبط. أب الكسب السعسي للحداثة هو يبرو، أشد ما يبرو، هي مستوى المكانة للخصوصية التي محتها للعقلانية التواصلية والحوارية العامة، وإحلالها مرحلة الإمكانيات النويخية لمعالجة أعطاب الاجتماع البشري والعقل العملي، بما يقيه مناهات الرئية والمقدمة

ولعل أهم ما يخلُص إليه بول ويكورد، في معرض شخيصه لأعطاب الحداثة وحاجياتها العلاجية، هو نصت الانتباه إلى حقيقة القوة العاصلة بين الوعي النويخي للحداثة أي انتظاراته وتطلعاته. وبين المسار المعنى للتاريخ وبسبب من هذه المقعدة نوع من المقاربة العلاجية يقدمها بول ويكورد نمطية في دعامتين رئيسيتين

الأولى هي النظر إلى الوجود الإنساني وأفقته الساري من جهة الإقرار بحُجب الظلام التي مكتف الفعل البشري، وما هي الإنسان ولكن مع الإقرار أبعث بالطابع العنصري والكثافي (من الكفج) للحجبه الإنسانية وقبرة الإنسان على إضاعة فعله وتجربته الزمنية وقدرته على عبور كيواته وعوامل أسرته، وعلى كبح موارعه وأهوائه المفسدة. وهذا يبط بالدلالة التي يعطيها بول ويكورد بشر، من جهة كونه ليس طبيعة مأسسة في الإنسان، ولكنه يتسرب إليه من موطن مناهيه وضعفه، ومن ثم فإن من الممكن أخذ من تمدد هذا النشر

الثانية الإقرار بالقابليات النكويية وعموم من الفعل الإنساني قياساً معالم الأشياء،

بما يعرض على الإنسان العمل الجاد و المستمر على دعم قنناته التحريرية لأنشطته
أفكاره، والإضاعة التقنية والعملية لمناحي وجوده بعقيدة أخرى ينطلق الأمر من قووه
الأدوات الرمزية والمؤسسية، وانكسار المقالوم الفردي والجماعية المكابحة بداء النشر،
والداعمة لإنارة النجيرة الإنسانية وإمكاناتها التحريرية^(١)

هذا إلى جانب وجود تيارات أخرى فاعلة ومؤثرة في الوسط الثقافي الغربي،
التي توصف غالباً بالمحافظة وحتى الأصولية، وبها رمورها الفكرية والفلسفية التي
لا تزال مجتمعة لاتجاهات العدمية والسيولة بعد انتهت الفلسوف الأمريكي ماكتاير
المحصول بالمحافظة إلى المخاطر الهائلة الناتجة عن غياب لرؤية أخلاقية مشتركة
يستند إليها النظام الليبرالي الغربي نفس مجتمع ما بعد الفضيلة. كما يسميه
تأسس الأخلاق الاجتماعية والسياسية على الانطباعية الفردية، وليس على ذو عد
موضوعية مشتركة، فتعيب مرجعية التوجه والاختبار الأخلاقي العام هي هذا
للمجتمع يستند كل فرد إلى مقدماته النظرية الخاصة، ليؤسس مسلكيه السياسية
والاجتماعية، محتفداً على قنناته الاستدلالية والبلاغية للدفاع عن حداثته
الأخلاقية، دون وجود عواهد موجهة أو ضابطة وعد حمل ماكتاير شدة على
النظرية النيتشوية للأخلاق وعلى المنورس الانطباعي والدرائعي، لمخاطرها انهائلة
على النظام الاجتماعي الليبرالي أما محل الذي يدعو إليه ماكتاير فهو العودة إلى
العصيلة كقاعدة مؤسسه لنظام الاجتماعي الساسي استجاءاً بالتراف الأرسطي
مديلاً عن التراث النيتشوي. وبعض النظر عن مدى إمكانيات إنجاز هذا المطلوب،
وما إذا كانت الأرسطية قادرة فعلاً على تقديم العلاج المأمول، فإن أطروحات هذا
التيار ما تزال تفرص نفسها في الساحة الأمريكية و لأنجبو ماركسوية عامة، وتحتل
مناقساً صيداً زار السمكوك وللهلم

(١) جكي ماكتاير من بول ريكور في هذا البحث اعتمدت فيه على نسخة أولية من مشروع أطروحة
دكتوراه تحت عنوان الحلالة والتأويل بول ريكور نموذجاً لهذا الصنف الحديث حسن بن حسن
نكتبه الأكاد. جامعة محمد الخامس الرباط، وهو بحث على درجة عالية من الفهم والشمول ومن
أهم ما كتب عن بول ريكور في الساحة العربية نأمل أن يجد هذا البحث طريقه إلى النشر قريباً حتى
يستفيد منه القارئ العربي

وليس من المبالغة القول بأن مدرسته هي كنكسوروت، وخاصة مع أحد أهم أعلامها هابر ماس، تمثل حجة دفاعية متقدمة لاستنفاد الوعي العربي من مشاهدات العلمية، خاصة بعد اهتزاز الأرض التي كان يقف عليها فكر الحداثة، أي مجموع القيم والتطلعات التاريخية الكبرى التي بشرت بها الحداثة والتي وضعت على محك الاختبار التاريخي. يمكن القول هنا بأن هابر ماس أراد قطع الطريق على الهجمات الخفيفة والمدمرة لحركة العلمية الجامعة والمتحررة من القيود والأسس، عبر إخراج الدلالة والقسم من فضاء العقلانية لتواضعه ومحمول الخبرة العلمية، أي الحفاظ على علمته منضبطة بدلاً من العلمنة الجذرية والجامعة. أم بول ريكور فقد راهن على الترواح بين التراث المسيحي «المعتل» ومكتشفات العلوم الإنسانية، لفتح الوعي العربي بها، لتعيد مسار الحضارة ومعدنه أعطابها المزمنة، وحدها بأدوات التعبير بين المكاسب والإحباطات

ويبقى السؤال المطروح هنا أليكون مقدور هذه المقاربات تحجب الخيار لكلف والمخيف التي فتح أبوابه يمشيه، وأوصله أتباعه إلى بهائاته المبنومة. أي مطلق العمية والفرع، أم أنها مجرد أصوات حتمية وحيوب مقنونة ليس بمقدورها الصمود أمام هذا التيار الجارف؟ وهو سؤال لا يملك لإجابه الفاطمة والحارمة بشأنه عدام الأمر يتعلق بمسألة امتصاص ومحتزاته، وإن كان أستاذنا الدكتور المسيري قد جزم بهذه النهاية، وقد تكون قراءته هي الراجحة

العلمانية والاستبداد

من المعلوم أن الجهد الأكبر لدكتور المسيري تركر حول بناء «مدجقة نظرية لومسوخ العلمانية، ضمن توجه فلسفي يستلزم البحث عن العلم والكلية خلف المفردات الجزئية والتعصيفية وهي، دون شك، خصلة فكرية يميز بها الدكتور المسيري ولكن هنا السوارة ترك مع ذلك شعرة في أعماله ما تزال تنتظر التذكرك والإنجاز مستقبلاً. فهذا الاهتمام بالكلية العلم كان في الغالب على حساب النظر إلى واقع التطبيقات العملية لحركة العلمنة في الفضاء العربي والإسلامي فقد

استطاع المسيرى بحدى نظريات العنمة وإرثها فاعلياً، وتمكن من إعجاز هذه العنمة بدرجة عالية من العمق والاعتدال، ولكن حان الوقت لاخبار نظريات العنمة على أرض الواقع العربى الإسلامى، بما يسمّيه مقبولة الترابط التلازمى بين العلمانية والديمقراطية، على نحو ما هو غالب على لأديان الفكرية والسياسية العربية والعربية

لقد غدد من المعهود فى الخطابات الفلسفى والسوسىولوجى الغربى. إلى جانب الخطابات السياسى والإعلامى. إقامة علاقة تلازمية وحتمية بين العلمنة والديمقراطية، لما تخبره ثقافة العنمة. على حد ما يدعيه هذا الخطاب. من هم التسامح والاعتراف بالمعايير، سواء فى الدين أو المذهب أو اللون العرقى، مقابل ما تحترقه تجرية الدين من قيم التعصب وحروب التطهير والاستبعاد. من إن الكثير من الفوائد الاستثنائية التقليدية المباشرة، وعبر المباشرة فى أوساط الكتاب والمصحفين العرب، لا تتردد على القوب نامسح الديمقراطية من العالم العربى والإسلامى، بحكم رفض الشعوب الإسلامية لخيارات العلمنة وتشبثها العميق بالدين. ويضيف البعض الآخر بأن وجه المصعوبة يعود إلى ماهية الإسلام التى تربط بين الدين والسياسة، ولا تفصل بين الشأن الروحى والشأن السياسى والديوى

لقد سبق لمسيرى أن بيّن بصورة واضحة هشاشة هذه الدعوى، سواء فيما كان ميثوقاً منصوصاً للموسوعة، وخاصةً المجلد الأول، أو فى كتابه المهم الصهيونية والنزعة ونهضة التاريخ، وذلك من خلال إبراز وجوه تلهيرية محببة اعترفت باحتركتين سرية والصهيونية، باعتبارهما أكبر الأيديولوجيات علمانية وشعبوية فى هذا القرن. وهذا يعنى أنه حتى فى السياق السياسى العربى لا يوجد هذا الافتراض المزعوم بين العلمانية والديمقراطية. ولكن مع كل ذلك فإن الأمر يبدو أكثر إلحاحاً إذا نظرنا إلى المسألة فى سياقات التجريه السياسية للعلمنة فى السياق العربى الإسلامى، حيث تلجأ بظواهر استبدادية وشعبوية هائلة ومحمية

تمرد الخطابات السياسى اللوجى العربى الربط بين الديمقراطية والعنمة

السياسية والثقافية فقد اعتبر الفيلسوف الأمريكي جون رولر مثلاً العلمانية وديناً حتمياً للديمقراطية، على اعتبار أن العلمانية هي الإطار الثقافي والسياسي الذي يسمح بأسس ما يسميه بالوفاقات المعقدة بين الأفراد والمجموعات الفكرية والسياسية، بصورة عقلانية ورشيدة خارج دائرة الانقسامات للنهية والنهاية. وإذا كانت الديمقراطية هي الأداة التي يدير من خلالها الأفراد والمجموعات مصالحاتهم السياسية بصوره سلمية، ويصرون عبرها حركتهم الحزبية والثوابلية، فإن العلمانية هي الأرضية المؤسسية والداعمة للثقافة السياسية الديمقراطية.

ولكن التأمل المنهجي في واقع حركة العلم في عالمنا العربي الإسلامي يدون هشاشة هذا الحكم، إن لم نقل وهمة السادجة بحكم أن العلمانية عفا، نعم، معشر العرب والمسلمين - كانت قريبة الانقسامات الاجتماعية والثقافية والاستعداد السياسي في العالم، وليس الديمقراطية أو شيوع هي التعدد والسماع، خلافاً لما هو متداول في الأدبيات الفكرية والسياسية العربية والعربية. وهذا الأمر لا يعود بالضرورة إلى طبيعة ذاتية في حركة العلمنة، بقدر ما يعود إلى الملامات التاريخية والاجتماعية التي تربطت بها بحركته العنصرية في المجال الحضري في تعاضد الإسلام المتد - ولم يكن مشروع العلم في المنطق العربية الإسلامية منسوج السياق التاريخي المحلي، ولا كان تعبيراً عن وفاق عملية بين قوى سياسية واجتماعية متصارعة بل كان في صوره العامة مولوداً لتوسع الاستعماري العربي، الذي خلق توازنات جديدة على أرض الواقع بقوة الحيوث وميطرته الاقتصادية والسياسية، وهي توازنات كانت في صوره المادية لصالح جيوب من الحب العموقية، متسحرة بحالت الدولة وممرلة عن تدبير الاجتماع الراعي أي أن العلمانية العربية كانت استجابة للمواضع ومصالح محبوبة، أكثر مما كانت استجابة لمحاكاة معتزل في الأعماق الاجتماعية. وقد أصبحت هذه الحب خاضعة لاحقاً في حركة تولدها واستمرارها إلى المؤسسات التعليمية والشبكات العسكرية خصوصاً، إلى جانب السلطات دولة خارجية واسعة النطاق.

ولعل هذا الانقسام والتنازع بين الحقبة العلمنة والمخطط الاجتماعي الراعي يمكن ملاحظته أشد ما يكون في مستوى الثقافة ونظام القيم، حيث يتفرد كل منهما

بمجاله التواصل والتحاطي الخاص بما يشبه القطيعة الكاملة مع الطرف الآخر
مثل بقي نظام الرموز والقيم الإسلامية يمثل جسر التواصل التداولي في إطار
الاجتماع الإسلامي العريض، فقد تشكلت في مقابل ذلك، وبالتوازي معه،
منظومة تداولية علمانية مراحمة، ولكنها قاصرة في حركتها التواصلية والتداوية
على دوائر محيوية ضيقة تكوّنت في الحقبة الاستعمارية، واتسع نطاق تأثيرها
ونموها لهما بعد

ومن المعلوم في هذا الصدد أن الثقافة ليست مجرد بُنى رمزية قائمة بذاتها، بل
لها تمسكاتها في مستوى أنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية ومن ثمّ؛ فإن
الحديث عن الثقافة هو حديث عن الوجه الآخر لنبية الاجتماعية وأيضاً؛ فإن
الوظيفة الأولية للرموز الثقافية هي مد جسور التواصل والتحاوري بين الباحث والتمهي
في إطار السيج الاجتماعي العلم ومن مجتمع يهاب يحل في مستوى
أدواته التواصلية الرمزية إلا ويهاب بأعطاب هائله في مستوى وظائفه حيوية،
ذلك أن اللغة ليس مجرد أدوات وظيفية يصنعها الإنسان مثلب يصبح مجرته
اليدوية، التي يمكنه أن يتوصل عنها أو يتحد منها مسافة وقتما يريد، بل هي صناعة
للمكر إلى حد كبير، وهي الموجهة للمالك والعلاقات العامة

لإنسان، بشكل أو بآخر، هو منتج لغة ونظام رموزه، وهو يفكر ويعمل على
النوال الذي يتكلم ويتواصل به، أكثر مما هو منتج للغة ونوعاً ما سبق بيانه يسف
القول إن المجموعات العربية الإسلامية، خاصة تلك التي خضعت بمساسات علمنة
جذرية، قد أصيبت بشلل الرمزية والاجتماعية بتصدعات هائلة، فأصبحت جسور
التواصل والتعاظم بين النخب الرسمية بالتحتمية بأجهزة الدولة، وبين العمق
الاجتماعي الذي حافظ على محروبه الرمزية والنار من النوروث، شبه مقطوعة
نقريباً وبذلك أصبحت لغة الحب المعلمنة قاصرة في وظائفها التداوية على دوائر
ضيقة، وهي إلى جانب ذلك عاجزة عن الإبلاغ والتواصل مع المحيط العام وبما
يعنى هذه الأزمة أكثر أن الكثير من الحب العربي المعلمنة تحدد لغة أجنبية في
الكلمة، ولساناً أجنبياً في التواصل بدلاً عن اللغة المحلية، مصفب عرلة ثقافية
وشمورية، إلى جانب عزلتها للكثانية والجعرانية هذه الظاهرة يمكن ملاحظتها

بصورة خاصة في تركيا وبعض أقطار الغرب العربي ، وخاصةً تلك التي خلفتها الاستعمار الغربي ، ثم السياسات الاستعمارية اللاحقة ، ارجاعات هائلة في مستوى بناء الاجتماعي والسياسي ، كما هو الأمر في الجزائر وتونس ، حيث تشكك حركته الاستقطاب الفكري والسياسي بين النخب العلمانية وبين القوى الاجتماعية الواسعة

والخلاصة من كل ذلك أن المعنوية في منطق العربية والإسلام لم ترتق إلى أن تكون متجذرة وعرفية ، بقدر ما كانت موروثة للانقسامات والتمزقات الاجتماعية والسياسية ، لأنها لم تأت كما ذكرنا سابقاً ، استجابةً لحاجة داخلية عملية ، بل كانت استجابة لحاجات خارجية تقاطعت مع حاجيات ومصالح تخيرية في الداخل ، ضمن ملازمات تاريخية وموازين قوى دولية محددة من هنا ، فإن العلنية لا تقدم في العالم إجابة عن إشكاليات وقضايا مطروحة على أرض الواقع العربي والإسلامي ، بقدر ما تجيب على أسئلة ومصالح يطرحها الخارج وتلتقيها بعض النخب في الداخل . ولعل أسطح مثال على ذلك ما نلاحظه من إثارة قضايا متعجزة لا علاقة لها بالواقع العربي الإسلامي ومشكلاته من ذلك مثلاً التحريض من شيع الحروب الدينية ، ومن سيطرة الجهاز الأمني على ضماير الناس ورقابهم ، والمطالبة بالمستمرة بتحرير الدولة من سيطرة الدين في حين أن المتأمل في الواقع العربي والإسلامي يلاحظ أن جلّ الصراعات والتوترات السائدة في العالم العربي والإسلامي هي في صورتها العامة ذات طبيعة سياسية واجتماعية ، ولا يعرف بلداً عربياً أو إسلامياً قد قامت فيه فعلاً حروب أهلية دينية على شاكلة الحرب الأهلية الأمريكية مثلاً ، أو قبل ذلك حرب الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا أو بريطانيا

وعلى هذا الأساس ، فإن أكثر التحذيرات المطروحة في الساحة العربية الإسلامية التي يصعد الكثير من العلمانيين العرب تحجب إثارتها هي مدى استعداد التحب للحاكم في العالم العربي الإسلامي لتحرير الدين من سيطرة الدولة ، بدلاً من الحديث عن تحرير الدولة من سيطرة الدين ! لأن المشكك اليوم في ان صورتها للعالم تكمن في سيطرة الدولة العربية المسيطرة على الدين ومؤسساته ، ومحوره إلى مجرد خليفة تابعة

للأجهزة الرسمية، هلمّا بأنه لا يوجد كنيسة في الإسلام حتى يتم تحرير السلطة السياسية والرمية من قبضتها الإكراهية^١ وإذا كان العلمانيون العرب يقصدون بالدولة الدينية هي سيطرة جهلزيدي مثلاً من الفقهاء والمعلمين على أبيه الحكم، فهنا التحول قد يكون له محسوبته ومبرراته، ولكن يبقى الخطر الحقيقي، القائم واقعاً لا افتراضاً في العالم العربي، هو سيطرة دولة العساكر والاستخبارات على المجتمع ومؤسساته، وليس سيطرة الفقهاء والمعلمين^٢ مع العلم بأن إسلامية دولة ما من عندها لا تقاس على حضور المعلمين والفقهاء في أجهزتها ومؤسساتها، كما هو الأمر بالنسبة لدولة النبية البابوية، بل بالرجعية الفكرية والسلطوية الأخلاقية التي تضبط بها الدولة والقائمين على شئونها، هلمّا إذا استثنينا التجربة الشعبية التي أصبحت قدراً كبيراً من القداسة والتمجيد الهزيمة على رجال الدين، بما يشبه طبقه رجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية.

قلقله أو العالم، في منظور الإسلامى العام، وظيفته معرفية واجتماعية، وليست له مرتبة وجودية متميزة كما أنه لا يمثل طمعة اجتماعية خاصة؛ لأن كل من يمتلك ناصبه التخصص والمعرفة المعقدة في حقل معرفي معين تصحّ عليه صفة العلية كما أن الدور الرئيسى لسلطة العالم الدين هو بالأساس دور الرعية والتوجيه والتعظيم بين الأمّة، وليس المناكفة السياسية، أو تركه لوجاهته والعودة السياسيين، إذ ليس من وظائف عالم الدين الحلول محلّ أحوالهم أو موظف الدولة

من هنا يمكن أن نكرّر القول إن إسلامية الدولة لا تقاس بكم الفقهاء أو المعلمين الموجودين فيها، بقدر ما يتعلق الأمر بمدى قبول هذه الدولة أن يكون مصدر التوجيه والقيمة مساوراً، وليس حاداً فيها، أو هي الأشخاص الفاضلين على شئونها من المنابر ليكافئوا أو للهوى أو الهيكلية، ومدى استعلاء هذه الدولة للمصوغ سلطة توجهه وسط تفوق مصانعها الإنسانية ومصالح القائمين على شئونها.

إسلامية الدولة إذن هي من جوهرها بسيطٌ وحادٌ، وليست إطلاقاً واعتباطاً كما يُحِبُّ للكثيرين! من هنا تصير بعض الاجتهادات الإسلامية المعاصرة أبعاداً مهمة

في الفكر الساسي الإسلامي، خلافاً لخطاب الإسلامى التقليدى المتمركز حول فكرة الدولة على النوال التحديثى العربى الذى يؤمن بطلانية الدولة فقد ذكر العالم الشيعى الشيخ محمد مهدى شمس الدين أن الخطاب القرآنى وكل التكاليف الدينية موجهة أساساً للأمة بأفرادها وجماعاتها، ولا يوجد خطاب موجه للدولة كما أن الأمة بعمومها وشمولها هى الممثل للولاية الدينية، وليس جهلاً دينياً رسمياً حصرياً. كما أن الدولة، حسب رأيه، ليست إلا أداة وطبقة لخدمة الأمة، ويست غاية مطلقة فى ذاتها

أما الشيخ راشد العنوشى فقد ذكر أن إسلامه الدولة نفى عن تعاملين مترابطين لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض الأول هو السلطة العقلية لشرعية، والثانى هو السلطة التحتية للأمة، مبنية فى إرادتها العامة، التى تعبّر عنها عبر الاختيار الحر بمعنى أن الدولة الإسلامية واقعة بين حدّين من الضبط والنسج حدّ الشريعة، وحدّ الأمة المعترّضه بالشورى العامة والدولة. كما ذكر العنوشى، استلهاماً للمنظور الهندوسى مبالغة بطبعها إلى العنف والاستحواد، بعض المنظر عن ديها أو أيديولوجيتها، ولذلك دعا إلى ضرورة التعهّد منها إلى أقصى الحدود الممكنة، فلا يستهى من صلاحياتها إلا ما هو ضرورى وحوى حماية الكيان العام لجماعته السياسية

المشكلة الكبرى هى أن أكثر الدول علمنة فى العالم العربى الإسلامى لا تقبل انفصالها. أو حتى حيادها. إزاء الدين ومؤسساته، وتعمل على نصب نفسها عملاً رسمياً للإسلام، بل ولا يتورع رموزها وحكّامها عن الطقوس باسم الإسلام وتوظيف الأهرقة الدينية الرسمية فى معاركهم السياسية ضد خصومهم ومدارصهم! ورغم أن بعض النول العربية والإسلامية قد نهجت خياراً عثمانية جنونية، وقد جاهر بعضها فى دستورها وشريعاتها، وحائل بعضها الآخر فروعاً وعصم، فإن جميعها يلتقى عند نقطة واحدة، هى جعل المسألة الدينية خاضعة لسلطة القوية وخياراتها السياسية، ومن ثم جعل الدين تحت الدولة لا فوقها، وهذه الخلة يمكن تسميتها بـ«التيوكرطية العلمانية» قهراً على «التيوكرراطية

التقليدية وتترك في تلك الدولة التضيقية. التي ما زالت تحمل وجوه استمراره مع السلطة السلطانية القديمة. والدولة العلمانية، سواء في شكلها القديم أو الجديد.

ولسا بالبحر إذا قلنا إن الخطر الأعظم الذي يهدد المجتمعات العربية والإسلامية اليوم هو خطر عبء الشوق قديم العلمانية، التي تريد أن تسحروا عن قضاة الناس وأربابهم وعلى الدين ومؤسساته، مستعملة من القاموس الحديث العربي. بشكل تعسفي ومشوه عن طريق سيادة وعملية الدولة على ما سواها مما يفتقر مقولة العلمانية الديمقراطية في عالمنا العربي الإسلامي ما يلاحظه على أرض الواقع من كون الأنظمة الأكثر علمنة هي الأكثر استبداداً وتسلطاً، في حين تبدو الأنظمة المنعوتة بالثقلية والحفاظة أكثر واقفاً على التطور والانفتاح الديمقراطي. وهذا الأمر ليس من قبيل المصادفة، بل له تفسيراته وأسبابه العميقة. من ذلك أن الدولة الثقلية، رغم طابعها السلطاني والأبوي، لم تحصل بصورة كبيرة عن أرغمية الإجماع التقليدي، بحيث بها جسور تواصل ونعتم مع القوى الاجتماعية المحلية، الأمر الذي يخفف من حاحه هذه الدول إلى الإسراع في استعمال العنف، وجمعها أكثر على إحداث جرحات ديمقراطية وعددية، ولكن دون أن يمس ذلك مركزات الحكم وقواعد اللعبة السياسية. أما الدولة العلمانية الثقلية، فيحكم انفصالها عن دائرة الإجماع التقليدي، وغياب لمة التواصل مع المحيط الاجتماعي الواسع، فإنها تبدو حائرة حتى عن إدخال تعديلات أو بعض الانحياز السياسي، كما أنها غالباً ما تحاول أن تعرض فقدان الشرعية السياسية بالمبالغة في استعمال العنف والإكراه، حتى بعض التوجهات الانتهازية التي لجأت إليها هذه الدول في مطلع الثمانينات، سبب الضغط الذي مارسته سقوط المعسكر الشيوعي، هذا النقاب عليه لاحقاً، مكتفية بتجديد محالها الاستبدادية وقشرها الخارجية لا غير. وكل ذلك يبين نهافت معوله تلازم العلمانية والديمقراطية التي تنبئت بها الكثير من المحب العربية!



في آخر هذا البحث، لا يسع إلا أن يؤكد على الإسهام لتحرير التي مدته

الدكتور المسيري للفكر العربي الإسلامي، سواء في عمله للموسم الضخم الذي
سيظل مرجعاً لا عني عنه لكل باحث عربي، أو في بقية كتاباته الموزعة بين مشاغل
وحقول تخصصية مختلفة، فإنّ له يعود الفضل في فتح باب الاجتهاد في مجالات
كانت شبه موصدة أمام المثقف العربي، بسبب عليه لغة التفيد والنقش السلي من
الأخرين، وبسبب التحولات الشديدة من تروح باب الاجتهاد والإبداع

ويبقى أن نؤكد مجدداً أن ما ورد في هذا البحث من تعقيب ونقد لا يعني أن
بكون اسمع أراك وشكماً لأعمال الدكتور المسيري، وليس مفضاً أو مجاوراً لها



التوحد مع سارق نار المعرفة .. وإنسان ما بعد الحداثة

قراءة مقترحة بين إيهاب حسن والمسيحي

هدى العقاد *

مستوحذ أسطورة برومثيروس على اهتمام كثير من الأدباء والمفكرين في الشرق والغرب عبر ومثير من (سارق نار المعرفة من الآلهة في الأساطير الإغريقية، وواجهها الشرية لبدا حظه، نها) يمر إلى ذلك التو الشرى للحصول على المعرفة مهم كانت الرسائل والنسب، وإلى تلك الرغبة الحارفة في عبور الحدود الشرية والتطلع إلى ما يمتقها ورغم ظهور هذه الشخصية في عصور سابقة في بعض الأعمال الأدبية (م خاصة في الأدب الرومانسي)، ولا أنها قد اكتسبت في العصر الحالي أهمية خاصة، وأحدث معانم تناسب والتطور التكنولوجي المطرد ولقد رأينا أن مناقش الأبعاد الرمزية لهذه الشخصية، خاصة المتعلقة بالنواحي الحرفية والتعاطف والأدب، واخترا أن يركز على فكر كاتس بارون، هما إيهاب حسن (١٩٦٥) وعبد الوهاب المسيحي (١٩٢٨)، لم يصبح ذلك لأبعاد الرمزية لهذه الشخصية من منظوريين متقابلين

ومع أن النظرة السريعة لطرف حياه كل من المفكرين قد دوى ببعض التقارب بينهما، فإن أسلوب الحياة الذي اختاره كل منهما يشير إلى الاختلاف البين في الرؤية والنوجه. فكل من حسن والمسيحي مصري لولد، أمضى قطاً من شبابه في

* مبره يكلب الأمان - جمعه عين شمس

مصر، وغادرها في بعثة حكومية للحصول على الدكتوراه في الولايات المتحدة، حيث نجح في الحصول عليها من الأدب الإنشائي- لأمريكي، وأثبت نفسه ملحوظاً في هذا المجال. ولكن، فيما فصل حسن التجسس الجسدية لأمريكية وإثراء ثقافتها بفكره، أثر السيرة العودية إلى وطنه ومناقشة الثقافات والنظم المعرفية للكسبة المأهولة من العرب من منظور عربي إسلامي. ومع أن السيرة قد كرس الجاسب الأكبر من اهتمامه بدراسة الفكر الصهيوني، فقد نظر إليه أيضاً من منطق معرفي ثقافي، واستطاع أن يصوغ في منظومته الفكرية الموحدة التي تضم جميع اهتماماته

اهتم كل من حسن والسيرة بالتعبير المعرفي والثقافي في عصره الخالي، وعلى عيه في العديد من أعماله ومن أهم أعمال حسن التي ناقشت هذه التغييرات ألفت القصص: هنري ميلر ومسؤول بيكيت (1968): *The Literature of Silence: Henry Miller and Samuel Beckett*. تطوع لوصف لوريموس، نمو أدب ما بعد الحداثة (1971): *Toward a Postmodern Literature*. الأدب الأمريكي للمعاصر 1945-1972. *Contemporary American Literature 1945-1972*. تأملات سبع في الزمن المعاصر (1975): *Paracriticism: Seven Speculations of the Times*. نلورومثيوس الصحيحة: الخيال والعلم والتغيير الثقافي (1980): *The Right Prometheus Fire: Imagination, Science and Cultural*

وعلق حسن على اختياره عنوان كتابه الأخير قائلاً: إن كل عصر يحتاج بطله الأسطوري، وأنه يرى أن بروتيموس بسفطة التراجيدية المنمثلة في تحدي الآلهة هو أنسب الشخصيات تعبيراً عن عصرنا هذا. الذي اقترح حسن أن يطلق عليه عصر ما بعد الحداثة *postmodernism*، أو ما بعد الإنسانية (ما بعد الهيومانية) *posthumanism*. بروتيموس قد أصبح يرمر دالاتعاء بعلم والأسطورة والتكنولوجيا واللعنة والأرقام، ويشر بروج لأرض والسماء. ويرى حسن أن الخيال قد اكتسب ثقله من العلم ودحابة من التكنولوجيا، وأن إعلان هذا العصر قد

توحد مع تلك القوة التي يمرر لها بروهنيوس. واعتبر حسن أن هذا التوحد من أهم سمات عصر ما بعد الحداثة، وأطلق على هذا التوحد مصطلح «الخلوية immanence» ويتفق المسيري مع حسن في أن تلك المرحلة هي التوحد بين الإنسان وبروهنيوس تعبر عن الثقافة العربية في مرحلة حداثتها الأخيرة، والتي يمثل المسيري أن يطلق عليها مرحلة «العلمانية الشاملة» ويحلل المسيري تلك المرحلة الإنسانية فتوحد مع قوة خارجة في كثير من معالاته وكنهه العربية والإنجليزية، ويطلق عليها مصطلح «الخلوية» ومن أهم مقالاته التي تتناول هذا الموضوع في أهمية العلم من المعرفي (٢٠٠٠)، و العلمانية والخلوية والشفكية Secularism, Immanence and Deconstruction (٢٠٠٠) ولقد شرح هذا الموضوع أيضاً في كتابه رحلتى الفكرية. في البلور والجنون والشمس رؤية غير ذاتية غير موضوعية (٢٠١١)، وفي موسر عنه التي ستصدر قريباً بعنوان موسوعة العلمانية الشاملة. رؤية جديدة بديلة

بدأ اهتمام كل من حسن والمسيري بظاهرة الخلوية immanence أثناء دراستهما للأدب الإنجليزي الأمريكي فلقد لاحظا ظهور هذه المرحلة في الأعمال الرومانسكية والحميئة، وناقشا في أعمالهما النقدية المبكرة، وفيما تلك الظاهرة حتى وصلت إلى شكلها النهائي في العصر النكولو جي الحديث. ولعل تحليل كل مهيب لهذه المرحلة وعليقهما على التحول، الذي أصبحت تنصف به هذه الظاهرة، فتوحدها مع الفكر البرومشي في شكله الجديد، يوضح اختلاف توجه كل من المفكرين، ويعطي رؤية شاملة لهما من منظورين متباينين، ألا وهما ذلك الذي يعيد جدلية الفكر البرومشي كنهاية لتاريخ الإنسانى الهوماني humanist، وذلك الذي يحذر من معه انحسار الفكر الهيرماني من منظور معرفي إسلامي

في أواخر السبعينات علق حسن على ظاهرة الخلوية immanence أثناء دراسته للأصوات الملوثة لنتيار الرئيس لأدبي في كتابه أدب الصمت عقلت عما أسماه «لغة الصمت»، وهي تلك اللغة التي تستجلبها الأصوات المنهمشة، خاصة في الرواية العربية، ووجد أنها تستخدم أسراراً إيجابية تحول عن طريقها أن تفصل

محطتها إلى القارئ، وأن هذا الخطاب يحاول تمثيلك القيم المعرفية والعلمية الكلية المتعارف عليها في فكر الحديثة. وأدرك حسن أن لغة الصمت خالياً ما تراها رغبة في التوحد مع قوة خارجية. وأكد على أهمية التيار الرومانتيكي الأدبي في إظهار لغة الصمت والفرقة الحلوية، وعلم على استحضار الأدباء الرومانتيكيين بهذه الفرقة التي تقف الكلمات عاجزة عن وصفها فائلاً «بأنه أدب يموت كلمات» أو يكون أكثر دقة أدب يحتقر كل شيء لا نلحه في أقصى مراحل صحتها وبدايتها» (أدب الصمت، ٢٢)

واهتم حسن في الكثير من أعماله بالفرقة الصوفية التي تطورت واكتسبت مكانة مرموقة في عصرها الحالي. فالأدب الصوفي mysticism عامه، وذلك الذي عُرفه في العصر الرومانسي بالباثيزم pantheism (وَحْدَةُ الوجود، التي تجعل في وحدته الإنسان مع الطبيعة كقوة يحل فيها الخلق) هما في نظر حسن إرغاصان بصورة الحلوية في عصر ما بعد الحديثة (أهداف النقد، ٨٦). فمن هذه التجارب النصية يحدد الإنسان مع الخلق والطبيعة، ويجاوز حدود ذاته الإنسانية، ويصل إلى رحمة نفوس البشرية، ويدلث تحتل مفهوم الرمان والمكان. ويعتبر حسن كلاً من وردزورث Wordsworth وكولريدج Coleridge يمثلان ظاهرة الحلوية في المرحلة الأولى، حيث إن كولريدج يتحدث عن رغبته في أن يوحد بين المتعدد والواحد. ويحدد أن كلاً من كيس Keats وشيلي Shelley يمثلان المرحلة التالية، فكيس يتحدث عن «القدرة السلبية» negative capability، وهي نوع من التوحد مع العالم الخارجي بشأ من عمق العمل عن الوصول إلى حقائق نفسه. أما شيلي فيناقش مفهوه الإنسان على التجاوز من خلال عمله بروميسوس Prometheus Unbound، ويظهر أن الحب يستطيع أن يجاوز الدواعي الشيطانية والرهبة في التمركز حول الذات.

ويعلم حسن عن رواية فرانكنشتاين Frankenstein لأري شلي Mary Shelley قائلًا إنه يتفق مع هارولد بلوم Harold Bloom في أن هذا العمل لأدبي يبين ضرورة مواجهة الفرقة البرومانية لأنها ترحب بإيجاد الوعي مهما كان الشمس

باعتبار، حتى وإن كانت الكاتبة لا تعي ذلك (سربووميشوفس، xiv) وهكذا، استخلص حس من دراسته أن لغة الصمت، أو ما أطلق عليها بعد ذلك ظاهرة عدم التحديد، غالباً ما توافكها ظاهرة الخطو ليه *mmamence* «معنى جلود ليه الصمت يورق حُلُم الخطو ليه الأدبي»، فيوقفه من بهار الأدب التقليدي (١١٨)

ويعطى حس أهمية خاصة لول ويسمان Walt Whitman كرائد لشعر الأمريكي، ولتفكر ما بعد الحديثة فيرى أنه، باحتفائه بالخطو ليه، قد عبّر عن الوجدان الأمريكي، كما أنه تنبأ بمراجع عصر ما بعد الحديثة فهو في أعماله يصعب التجارب اللاتاريخية، وينظر إلى ما هو كائن الآن على أنه الأبدى، وإلى اللحظة الحالية على أنها الكتمان، حيث روح الشباب وحكمة الشيخوخة (لغة الصمت، ٧) ويعتق قائلاً «إن ويتمن لم يكن يخشى التاريخ كما يظن البعض، بل إنه كان يخشى فقط أن يُفسد التاريخ حُلُمه اللاتاريخي» (٤٥، ٤٦)، ولذلك يجد أنه كان يتتبع إيقاع هو طفله في أعماله الأدبية ولا يخضع لتقسيمات التاريخ (٦٦) وفي كتابه *أهذاب التقه* يشارك حس الشاعر الأمريكي إعجابه بالحضارة الأمريكية، التي استطاعت أن تنص عن تاريخ العالم القديم، وتسعى لاستغلال طاقات العمل البشري، فتصوّر القرن العشرين، وتضع في قبضتها العمر فروع اعتراف حس «إن أمريكا قد ساهمت بجشعها في صنع تاريخ مدمر»، لا أنه ما يزال يرسم لها صورة مستقبل مشرق، ويعتق قائلاً «إن رجاء ونساء أمريكا يحلمون بعالم يتجاوز الصراع، الآلام، عالم إنساني ومنجاوز للإنسانية في نفس الوقت» (١٧٦)

ويؤكد حس تمضية الثقافة الأمريكية وانجماها، الخولي، فيمثل بأن الثقافة الأمريكية قد أحست صعباً بيد التيار الثقافي الأوربي واعتناق ثقافته خاصة بها ويرى أن ماثيو أرنولد Mathew Arnold قد حانص الصوراب عندما قال إن مدحل الثقافة هو الانسجام والكمال، وإن قبلهم يعرض للعوضي والأخلاصات تعجبه كما هو الحال في الثقافة الأمريكية ويعتق قائلاً «إن أرنولد قد هجر عن سبيل مرور الثقافة الأمريكية قبالأشياء التي كان يراها غريبة وغير مسبوكة ليس من الضروري أن تتعارض مع الكمال والانسجام الذي يجسد لكل الأعني، فقد تكون تلك الصفات

تعبّر عن الحركة المستقلة. ويسند على قول موكو Foucault إن مصطلح القوضي مثله كمثل مصطلح العدمية يُستخدم لرفض كل ما هو جديد ويرى أن الوجودان الأمريكى يحيد شكلاً للحطاب يختلف عن ذلك الذى يتناهى التيار الأوربي الرئيسى، وأن الخطاب الأمريكى يسم بعدم التحديد والحولية (نار بروميوس، ٩٧)

ويخلص من ذلك إلى أن سيار ما بعد الحداثة قد فعل ظاهرة الحولية من الهامش إلى المركز، وأن التيار الثقافى الأمريكى قد تجدد حدود أمريكا وأصبح الآن مياراً عالمياً ويوضح أن الإنسان في عصر ما بعد الحداثة لم يعد يطمح إلى التوحد مع قوة إلهية مجسدة في الطبيعة. فلقد توحد مع بروميوس (صارق نر المعرفة) الذى يعجز التقدم التكنولوجى الحديث. ويدرك فإن ظاهرة الحولية immanence قد نزعحت عنها جميع المفاهيم الليتاميريقية المرتبطة بالخالق، وأصبحت ظاهرة علمانية تعبّر عن تقدم البشرية. ويعلق حس قائلاً: «إن لكونه وحده الوجود الرومانتيكية مروت تتحول، حيائى mutation حاسم، وإن كانت لا تزال تحفظ بمكرة توحد انواحد والمتعدد، ولكن بصورة جديدة» (تقطيع أوصل أورفيوس، ٢٧١) ففى عصرنا الخالى حمت الحولية immanence ثوب القدماء وأصبحت في حاجة إلى معادلة جديدة تختلف عن تلك التى كانت سائدة في العصور السابقة. فعندما توحد الإنسان مع نار بروميوس التكنولوجية اكتسب وعيه رعاية فاقب اتساع العالم كله، ومن ثم؟ فإن هذا الوعى قد امتد وتوحد مع المحيط الخارجى، وشكل تجربة صوفية جديدة، أكتسب معرفه مباشرة، لا تُجدها عبود المكر الهيوماني التى كاتب سائدة في عصر الحداثة، وانتهى كانت تطرق الوعى الإنسانى من جميع اتجاهات وتشكل تجربته: «إشاعات التطوير، ١٣٣» ورغم أن حس يترك أن الشخصية البرومثية نظوى على نقاط ضعف، إلا أنه يأمل أن تحسن الإنسانية على نار معرفه تخبر من تلك العيوب المرتبطة بالشخصية البرومثية. فهو يمس أن يحسن بروميوس بجديد من جوانب غطرسته ودكانه الذى لا يستند على أساس، ومن تلك الأقوال العجبة التى ارتبطت بشخصية فاوست Faust، وأن يهب البشرية هذه المرة نارا معرفية صحيحة تحلو من الأخطاء السابقة (نار بروميوس، ٢٧١)

أما المسيرى فقد لعبت نظرية ظاهرة الحلولية في مرحلة مبكرة أيضاً، وذلك أثناء كتابته لأطروحة الدكتوراه التي تناول فيها بين وجود ووثوق ووثقمان وقد توصل المسيرى إلى نتيجة تتفق ورؤية حسن في بعض النواحي وتختلف في البعض الآخر. فقد لاحظ المسيرى - مثل حسن - أن ظاهرة البانسيزم كنوع من الحلولية قد تطورت واتحدت شكلاً محالاً في عصر ما بعد الحداثة، وإن كانت لا تزال تحتفظ ببعض سماتها. ولكن المسيرى يؤكد أن الرغبة في الدوام الكامل في الطبيعة ليست السمة الغالبة على الشعر الرومانسيكي الإنجليزى كما يظن البعض. ورغم اعتراف المسيرى بأن بعض أشعار وجود ووثوق تمثل ظاهرة الحلولية، إلا أن دراسته إياه قد أظهرت - بعكس ما يظنه الكثيرون - أن صفة الحلولية ليست بالصفة الغالبة في أعماله. فقد توصل إلى أن أعماله الخالدة تصور النفس البشرية تركيبها المعقدة، في صراعها بين الرغبة في التوحد مع قوة حارجه، والميل إلى الانحدار والاعتراف بحصوره الإنسان ككائن مفصل عن الطبيعة (وحلى الفكرية)، (٢١٥) ويوضح المسيرى أن الشعراء الرومانسيكيين قد يتجاوزون إلى الحلولية لتقودهم إلى الإيمان. فهذه الحلولية تشعرهم بأن العالم ليس شيئاً مادياً فقط، بل إنه يفيض بالحياة والقداسة. ويمسح المسيرى أن هذه الخطوة يجب أن يتجاوزها الشاعر ليصل إلى «البدء بالوحدة الكلاسيكية» لأشياء المتعددة، لفارق لها، وأن هنا هو ما يجمع فيه الكثير من الشعراء الرومانسيكيين بدرجات مختلفة. فمع أن البعض ظل حلولياً، مثل كيس وشيلي، إلا أن البعض الآخر استطاع التجاوز ليصل إلى رؤية إيمانية حقة مثل وجود ووثوق وكوليريدج (٢٦١).

ويختلف تفسير المسيرى لرواية فرانكشتاين عن رؤية حسن. فالمسيرى لا يرى أنها تطوى عن رغبة كامنة في اكتساب القوة البرومانية (كما يعتقد حسن)، بل يجد أنها تعكس خوف الإنسان العرسي من التحول الذي سيصيب البشرية من حلولية الإنسان في إنجازاته العلمية وخضوعه لقوانينها، والتجريب المتحرر من القسمة والعناية الذي يلمس إنسانيته ويفقد المدة على التحكّم فيما حوّه (العمقية والحلولية والتفكيرية، ٧٢ - وحلى الفكرية، ٢٠٩، ٢١٠). فالمسيرى لا يعتبر الحلولية مرحلة يتجاوز فيها الإنسان طبيعته البشرية كما هي الحال مع حسن، بل إنه يؤكد أن لجأه

الإنسان لا يهتم إلا بمعرفة قيمته ككائن يفصل الطبيعة/ المادة ويتجاوزها، ويأمل في الوصول إلى نخل العليا، ولكنه لا يصل إلى التوحد مع الخلق الممارق (موسوعة العلمانية)

تبعاً لذلك يجد أن المسيرى يمثل ريار الفكر الأوربي الهيوماني على الانحياز الأمريكي الحلولي. فيما يظهر إيمانه برؤية وردروث كممثل للفكر الأوربي، يبدى اعتراضاً شديداً على رؤية ويتمان التي تعتبر من الانحياز الأمريكي الحلولي. يؤكد المسيرى أن دراسته لكل من وردروث و ويتمان أظهرت له أن التشابه بين رؤيتهما سطحي، إذ أنه لا يتعدى كونهما يتمان إلى الفكر الرومانسكي. ويوضح المسيرى أنه وجد فرقاً كبيراً بين رؤية كل من الشعريين وردروث لا يمكن اختصاره شاعراً حلولياً، فهو عندما يتكلم عن «العودة إلى الطبيعة» فهو يعود إليها فقط للمحطات قصارة (رحلة الفكرية، ٣١٥) ويرجع المسيرى مقوله وردروث على تجاوز الحلولي إلى حبه التاريخي «وردروث يعادل الحلولية وحسب ولكنه لا يسقط فيها أبداً»، إنها بالنسبة إليه مجرد صورة مجازية أو لحظة ومحطات الشطح الصرفية لحظات مؤقتة. ويعلم المسيرى قائلًا «إن الشاعر الذي يطلق عنه «شاعر الطبيعة» ليس شاعر حلولي، فهو لا يفتقد ذاته فيها، فهو يمد إلى مراث ناريجي قوي ولهمان صميم بالإنسان (وبالإله، الذي لا يتجلى في الصور الداخلى محب، وإي من حلال طقوس جماعية) وبالتالي فهو في واقع الأمر شاعر الإنسان في لحظات حزنه ومرجه (٣١٣، ٣١٤)

وعني هذا إعجاب المسيرى بحس وردروث التاريخي وشعوره بخصوصية كإنسان، كان عظمه الشديد على أشعار ويتمان التي ترفض الاستناد إلى التاريخ وتطرح إلى الحلولية. مع أن المسيرى يعق وحس هي أن رؤية ويتمان الحلولية هي مؤشر لمزاج عصر ما بعد الحداثة، فإنه يرفض ذلك الفكر الحلولي، ولا يشترك حس إيمانه بتجاوز ويتمان الشعريه. ويتمان بالنسبة للمسيرى يرمز للثبوت والعلمية واللامعيارية التي تهتد الإنسان (٣٠٨) وقد توصل المسيرى في أطروحة التي قدمها للمحصول على الدكتوراه إلى أن مزعة ويتمان الحلولية هي التي

تدفعه إلى الهروب من التاريخ ومن التركيبة الإنسانية ويعطى المسيرى أهمية
 مصوى لدى إدراك الفنان للحس التاريخي، إذ أنه يعتبره مقياساً للتصحيح البشري،
 ولذلك فهو يعترض على طريقة ويتمن في عرض وقته، حيث يظهر التاريخ في
 أشعاره وكتابات النقدية «كجثة وعيب ثقيل يحاول الإنسان قدر طاقته أن يتخلص
 منه، حتى ينطلق من نقطة الصفر (وبعطف الصفر هذه تشبه أمريكا التي رفضت
 التاريخ الأوروبي لتبدأ من جديد بلا أعياء أخلاقية ولا مراث تاريخية)» (٣١٤)
 ولذلك فهو المسيرى لا يصف أعمال ويتمن بأنها «لاتاريخية»، كما يعمل نقاد
 الأدب، بل إنه يؤكد أنها أعمال معدية لتاريخ، ومن ثم معدية للإنسانية، فينكر
 ويتمن لتاريخ يؤدي إلى إنكار معدية النفس البشرية على تطور الطبيعة/ الله
 وهذا يقود بالضرورة إلى تفكيك الإنسان وحرمانه من خصوصيته، ككيان مركب،
 وحلوه في الطبيعة/ المادة (٣٠٨)

ويشرح المسيرى التحول الذي طرأ على الفكر الحلولي في أعمال ويتمن وعلاق
 فثلاً «إن شعر ويتمن حلولي صوفي مادي، يعادل بين الروح والمادة ويقرب بينهما»
 (٣١٣) فقد لاحظ المسيرى أن الطبيعة في أشعار ويتمن لم تعد تمثل تلك القسم
 الروحية التي ينص بها الشعراء الرومانتيكون الإنجليز، «شعر ويتمن يغنى بالمادة
 والجس والفكرية والحدادية الأرضية- التي يرى أنها شبه اجتماعية الحسية» فالإنسان
 ما هو إلا جزء لا يتجزأ من الكون، ووجهه لا يتجان الطبيعة وعماد الإنسان
 المركب التاريخي- مرجع نفسه إلى عمده لتاريخ، يتصيح في محاولته الوصول إلى
 نهاية التاريخ واليونانية التكنوبوجية، ويعلق المسيرى فثلاً «إن ويتمن كان يرى أن
 أمريكا هي الفردوس الأرضي، قمة كل التطور التاريخي السابق، فهي دولة العلم
 والتكنولوجيا التي ستهدم التاريخ وتعلن نهايته» (٣١٤)

ومن هنا، يتضح أن تجرعه ويتمن الشعرية يعتبر برصاص تلك النوع من الحلولية
 الذي يتعد فيه الإنسان مع إنجازاته العلمية الحديثة. ويمكن تحوير الحلولية من مفهوم
 ديبى إلى مفهوم علماني. ويشرح المسيرى ذلك فثلاً «إن جوهر المثالية الأمريكية هو
 «علمية» Scialize (نسبة إلى علم الروح والشرائع اليونانية) (٣١٤) ومن هنا يمكن
 أن النموذج المهمن على التقهه لأمريكية يشجع الفكر الحلولي المادي، يعكس ثقافته

الإنجليزية التي تستند إلى تراث تاريخي طويل ، يجعل معظم أدبياتها يشعرون بأهمية تصوير النفس البشرية المركبة بكل أبعادها . ويعلق المسيري على دراسه لسمودج ملهيم بأنه لا يقصد بذلك أن جميع الأفراد يتصرفون طبقاً لثلاث الحاجات ؛ فهو يعرف أن حياة الأفراد أكثر ثراءً ومركباً من أي نموذج ، ولكنه يريد أن يوضح الفرق في التوجه العلم بين ثقافة وأخرى (١٥٩)

ونقد ضمن المسيري بعد ذلك فكر الحلولية في منظومة علمية شاملة يشرح فيها وجهة نظره . فأوضح أنه رغم وجود المنظومات الحلولية كاعتنه في فكر الحداثة العربي ، فلا بد أن تنتبع هذه الظاهرة كمرعه نظرية يشعر بها جميع البشر ، وإن كانت قد تجد منا مشجعاً في بعض الثقافات . ورغم أن المسيري يدرك أن برعة الحلولية لها جدية شديدة لدى الكثيرين ، وذلك لأنها تحاول برعة كاملة هيهم . فإنه يؤكد أنها لا تساعد الإنسان على التجاور ، بل هي نزعته بقاءه . ومنظومه المسيري التحليلية تلتخص في أن الإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن أن تُرد إلى ماديتها الطبيعية/ المادة . فالإنسان متنازع مرتان الأولى أطلق عليها «النزعة الجنسية» أو «الرؤحمية» ، والثانية أسمها «النزعة الإنسانية» أو «الربانية» . وهو يرى «أن النزعة الجنسية برعة حلولية تدفع الإنسان إلى التوحد مع قوة خارجية ، إلا أنها نزعة هروبية من الواقع الإنساني إلى عالم بسيط أحادي البعد . إنها دعه في الارتداد إلى رحم الأم ، حيث يعيش الحبس بلا حدود ولا قيود ، ولا يفصله فاصل مادي أو معنوي عن رحم الأم» . أما «النزعة الإنسانية» أو «الربانية» فهي التي تشجعه على تتجاوز الطبيعة/ المادة وعالم المعطيات المادية والشعشع ، نزعته حول انفصال الجره عن الكل ، والفرد عن المجموع ، «الإنسان عن الطبيعة» . ولذلك فإن الإنسان يجب ألا يساق وراء النزعة الرؤحمية ، لأنها نزعته حلولية هروبية في الهروب من عبء الهوية ، والتركيبية ، والتعددية ، والخصوصية ، والإنسانية المشتركة ، وانعيم الإنسانية ، والأخلاقية العائلية ، والحدود (معنى المعنوي ، بمعنى التعريف ، وبمعنى الحدود النفسية) ، والزمن والمكان ، والمنفردة على التجرد (موسومة العلمانية) . فقيمة الإنسان هي في معرفته على تتجاوز النزعة الحلولية وانعكس بخصوصيته ، ككائن حبه الله برعه ربانية . ويخلص المسيري من ذلك إلى أن الأعمال الأدبية الخالدة

هي التي تصوّر الإنسان كظاهرة مركبة، تتصارع فيها كلتا الرغبتين، وأن أية محاولة حلولية لا تستطيع أن تحافظ النفس البشرية تتركستها المعصية وأن الثقافات الإنسانية التي يجب أن تحافظ عليها هي تلك التي مستند على منظومة تفسر النفس البشرية لمركبته

ويتبع المسيرى تطور المنظومات الجدولية تاريخياً، سواء أكانت روحية أم مادية فيجد أن الجدولية الروحية قد عبرت عن نفسها في منظومات مثل العوسمية اليهودية وعلاء التصوفة، وأن الجدولية المادية يمكن تتبعها في آخر كتاب الفلسفة العلمية مثل السمسطانيين، الذين لا يجدون في العالم سوى الحركة، وأن ما يجمع كل تلك العنصرات هو بكارها فكرة الإله، الفارق والإنسان المتمسك عن الكائنات العظيمة والمتجاوز للطبيعة/أفاده (موسوعة العلمانية) ريتق المسيرى مع حس في أن المنظومات الجدولية كانت موجودة في مرحلة الجدليات في حالة كمون ولكنه يحتف مع في رؤيته لعلمه ما بعد جدليات الجدولية فهو لا ينظر إليها كنهاية سعيدة لمرحلة تطور في تاريخ البشرية، بل يجدها استعجالات لظاهرة كانت تهدد البشرية فاندشروع التحديث العربي، بتشجيعه للفكر العلماني secularism، أدى إلى تقاوم هذه الظاهرة فقد استند هذا المشروع في مرحلته الأولى على الفلسفة تحصل بين الدين ولجمالاب الاقتصادية، وذلك في نهاية القرنين الوسطى وتبع ذلك فصل الدين عن السياسة في عصر النهضة ولكنه لم يتطرق إلى أحيان بقيتها الإسلامية، معتبراً أن ذلك من الأمور التي تليق بالحياة الخاصة بالأفراد، ومن ثم فهي بعيدة عن اهتمامه ولا يجب التدخل فيها (العلمانية والحلولية والتفكيكية) ولذلك، فقد مارس الأشخاص حياة مردو جه، ففي العمل كانوا يتعاملون بمحس العلمانية العلمية، وفي حياتهم الخاصة كانوا يحضرون للدين وفهمه ويطلق المسيرى على هذه المرحلة «العلمانية الخرسية» أو «العقلانية المادية الصلبة» ولكن هذه الفلسفة العلمانية ما لبثت أن تغيرت في جميع أمور الحياة وأصبحت «فلسفة علمانية شاملة» (موسوعة العلمانية) فأصبحت بكن علم «مراجعة»، هي ذاته، وقوانينه بلون الرجوع لأية ميمه شامده، سواء أكانت إنسانية أم أخلاقية أم دينية وأصبح كل مجال في حالة بوحده وانفصال عن غيره ويحتوى على مركبه

وسمعه، وهذا أدى إلى عالم مجرد متعزل عن القسم الإنساني» (في أهمية الدرس المعرفي، ٥٩). وشجع ذلك على قيام فلسفات حلوية لا تعف ضد البيانات العلمية التقليدية فحسب، وإذا ضد العقلانية للمادية القسرية أيضاً، أي ضد أية فلسفة ميتافيزيقية. ويطلق المسيري على ذلك المرحلة «العلمانية الشاملة» أو «الحلوية المادية السائدة»، ويرى أن فلسفة هذه المرحلة هي التي أنجبت ذلك الفكر التفكيكي «الحلوي» لما بعد الحداثة. ويعتق المسيري «باللّا» إن ذلك يعبر عودة الفكر الوثني الحلوي للظهور في الأعمال الأدبية، بعد أن فقد الإنسان إطاره المرجعي والمعرفي والأخلاقي، كما أنه ليس له هذا الانتماء الذي يربح للفلسفة عن المقدس، ويجمع القداسة على غير المقدس. ففي عالم الحلوية المادية السائدة يصبح أي تغيير معرفي أو أخلاقي أو جمالي مستحلاً» (موسوعة العلمانية).

وقد لاحظ المسيري تزايد الاهتمام بشخصية برومثيوس كصوره مجازية عبر عن توحّد الإنسان مع المعرفة الكونوجية. ورغم اتفاق المسيري مع حسن في أن هذه الشخصية عبر عن ثقافة ما بعد الحداثة بعدما يشها الشاملة، إلا أنه يرفض اعتبارها مجسّد للنسار العكوي العالي. فهذه الشخصية لا تصلح كمجاز يعبر عن المجتمعات التي ما تزال تؤمن بالأديان الكتابية وهيما للمعربة، فهناك قبايل في الركائز الأولى لعصبة الجنس بين النوات القيمى والأسطورة الإغريقية. مصوره برومثيوس، الذي سرق النور وأعطاهما للبشر لكي تبدأ الحضارة البشرية، هي صورة تقترن أن العلاقة بين البشر مبنية على الصراع، حيث تكون اللعبة فيه من هو أقوى. وبذلك تشجع على الفكر الأمريالى. كما أن هذه الصورة لا تتره الخافى عن محتوانه، بل تجعل طرفاً في هذا الصراع، وبذلك يعتبره كمركز للكون موجود بداخله. وهذا يختلف عن المعارف الإسلامية، التي توضح أن «الله نور السماوات والأرض»، أي أنه مركز غير منظور يمنح العالم التماسك، دون أن يحلّ فيه (في أهمية الدرس المعرفي، ١٢، ١٣).

ويؤكد المسوري أن الوجدان المعرفي لإسلامي لا يمكن أن يتقبل فكرة الحلوية بين الإنسان ورومثيوس. فعصيان برومثيوس يشبه عصيان إبليس، الذي انتهى به المطاف

إلى اللغة الميثاقية فنلت المعرفة التي يحملها إلينا برومبيوس، هي ثوبه الجديد، تشعره بالتوجس، لأننا سوغ أن تكون أيضاً منافية للقيم الإنسانية والأخلاقية والدينية. مفهوم القيمة مرتبط بمفهوم خلود، والثورة البرومبية ثورة ضد الخلود، تمام مثل الخلود التي تربط الخلود بين الخالق والمخلوق وبين الإنسان والطبيعة. إن هؤلاء الذين يروجون لتبني ما بعد الخلق، ويتوهمون للتوحد مع برومبيوس، من حيث مصيرهم كثيراً عن فوست، وذلك لأن برومبيوس سيقدّم إليهم علف لا يمنع قهرهم بيلدون قصة آدم الذي وقع في حبال الشيطان وحاول أن يأكل من الشجرة المحرمة. إن شجيرة تلك الضمعية الأسطورية يظهر مدى بطل الفلسفة العلمانية الشاملة في نفوس البعض، مما جعلهم يتوحدون مع برومبيوس ويقدمون الحياة المادية انحصلة من القيم. ويعتد لمسيرى نظر القدي إلى أنه لا يعنى بعبه هذا رفض العلم العلمى، لأن ذلك أمر عر معقول طبعاً، ولكنه يرفض حلولية الإنسان في عالم التكنولوجيا المتجسدة في برومبيوس، وحضوع الإنسان لقوانين المادة التي لا تفرق بين الخير والشر والعدل والظلم (روحش الفكرية، ٢٠٢، ٢١١).

ومن هذا المنطلق نجد أن كلاً من حمس والمسيرى يرسم صورة مخالفة للإنسان المتوحد مع برومبيوس. عبرى حسن أن علياً أن تراجع ويعيد النظر في رؤيت TE-VISION لإنسان هذا العصر. فقد لاحظ أن إنسان هذا العصر يمر بخير حذر، يجعلنا نعد النظر في أفكارنا المسبقة عن النفس البشرية. فإسان هذا العصر له مواصفات تختلف عن إنسان العصور السابقة، وذلك لأن الفلسفة الهيومانية لم تعد تصبح له، وعينا أن ندك أننا في عصر ما بعد الهيومانية، وأن خصمالة هام من اعتناق الفكر الهيومانى قد تكون وصلت إلى نقطة النهاية، وأن الفلسفة اليونانية قد تكون تحولت، دون ردتنا، إلى ما يمكن أن نطق عليه ما بعد الهيومانية. إن شكل الإنسان ينز عيه ورجليه الذي أبدعه يونان ذو حد انصرق للذاتة والفرع، اللتين كانتا تطوفانه، وانتشر في الكون. لقد اكتسب وعيه رحابة لم يسبها نظير، بعد أن بوحد مع برومبيوس في ثوبه الجديد (نار برومبيوس، ٢٠١).

لقد فكك وعى الإنسان في عصر ما بعد الهيومانية النظريات الكلية، سواء أكانت تعبر عن مصاهيم دينية أم علمانية. وبذلك اكتسب إنسان هذا العصر قوة

وذلك إلهي. ويلاحظ حسن التشابه بين تجربة إنسان ما بعد الخدائه وتجربة الموصيه، فيعلق قائلاً: «إن تجربة إنسان ما بعد الخدائه في توحده مع برومبيوس هي نوع جديد من الموصيه، التي تحتفظ بالاحية الروحانية، ولكنها لا تزدري الناحية المادية ولا مرها شراً يجب التخلص منه خلاص البشرية». ويقس قول تيلارد دي شاردن Teillard De Chardin وهو يقول: «إن مجالاً عقلياً poosphete سوف يخلق الأرض». ويعني بأن عصر ما بعد الخدائه يعني موت الإنسان قائلاً: «إن هؤلاء المفكرين لا يعنون بالطبع الموت المحرقي للإنسان، ولكنهم يعنون انتهاء العصور الإنسانية المتعارفة عليها». ويرى حسن أن علينا أن نطور من فكرت الفلسفي لمواجه موضوع الدكاء الصناعي لمعتقد، الذي لم يعد مجرد جزء من الخيال العلمي، بل إنه قد أصبح الآن جزءاً من حياتنا، يعيش بينا وتعامل مع إنجازاته بصورة مرابدة ويتساءل عما إذا كان هذا الدكاء مصنامي سوف يتفوق على الدكاء البشري، أم أنه سيكسبه فقط راحة واتساعاً في الألق ويعلق قائلاً: «إنه لا يستطيع أن يجرم عما سيحدث، ولكنه يلاحظ أن الدكاء الصناعي الممجد في أسط آله حاسوب إلى أعقد عقل إلكتروني. قد ساعد على تغيير صورة الإنسان، وهي تعديل مفهوم ما هو إنساني. ويقس قول نوربرت وير Norbert Wiener بأن الصورة الإنسانية المتعارف عليها قد تغيرت، وكشبت الدات مبولقة، وأصبحت مادة الجسد النار، وليست الحجر (نار برومبيوس، ٢٠٣، ٢٠٤) ويأمل حسن في أن يستطيع الوعي البيرومبي لإنسان هذا العصر أن يرتق جميع الصلوع، سواء أكانت فاحية في النفس البشرية أم عارحية بين البشر (١٩١).

وهكذا، فإن الشخصية الأسطورية البيرومبية كشبت في عصر ما بعد الخدائه شكلاً جليداً، وإن كانت لا تزال تحمل نفس المضمون الكلاسيكي، ألا وهو ذلك النوق البشري للوصول إلى أقصى درجات المعرفة مهما كان الثمن. ويعني حسن على ذلك الدور المجازي الذي يقوم به برومبيوس في عصر ما بعد الخدائه قائلاً: «إن برومبيوس - هذا الصومي المخطط للآلهة، والمراوغ، وواهب النار، وصانع الثقة - هو الذي يقوم بالدور الرئيسي على مسرح أحداث الحية المراهة. إنه يقوم

يعرهن مسرحية الزمان والمكان وهذابه أما نحن؛ فلقد توحدنا معه، وأصبحنا نقوم في هذه المسرحية بطورين في نفس الوقت: دور المخرج، ودور المشارك في عرض مسرحية هيلينا وصيتنا (٢٠٧) ويرسم حسب صورة مجازية لإنسان هذا العصر، سبّر عن بعته في حالة أفضل، قللاً: «لقد توحدنا مع الأرض والسما» وفار المعركة في صورة طائر المتقاء نحن الآن نحرك في عالم عالم التغير، وحى الموت قد أصبح عاجزاً عن أن يصيبنا بالإرهاق أو التعب» (٢٠٧) ويرجع هذا التغير إلى قدرة العقل البشري فيقول: «لقد اتسعت الفئات، ونجدد حجم العالم الضخم، بن وفاقته اتسعت، حتى أصبحت الحقيقة هي إعلان عن قدرة العقل» (أهلب النقد، ٨٩) وهكذا يقدم حسب إنسان ما بعد الحداثة المتوحد مع ناز بروميثيوس المعرفية بمزيج من الأسفار والرهبة

ورغم أن حسب يحب الإدلاء بأية آراء يقبها (لأنه مؤمن بعدم التحديد في النقد)، فإن الصورة العامة التي يرسمها لإنسان ما بعد الحداثة تبدو متعائلة بويجة فهو يأمل أن تكتسب فلسفة ما بعد الحداثة كوبةً حنوليةً بسبب التعلم المطرد في وسائل الإعلام، وأن تستغل البشرية جميعها تحب مظللتها ويعتس قول مارشال ماكلوهان Marshall MacLuhan حين يقول: «إن العقل الإلكتروني يعد البشرية، بتدراته التكنولوجية، ظروف سعيدة تجعلها تبدو كأنها تحمل بعد جماعي تحصد فيه مازعته في السنوات السابقة pontecostal conditoun، حيث مستصافو الجهود، ولا يصبح أمام البشرية غير أن تحطو خطوة صغيرة، ما إن تتجاوزها حتى تتوحد المفاهيم، ألا وهي بيد اللغات المتعددة ونسب لغة موحدة» (١٢٢) فالحنولية في عصر ما بعد الحداثة هي توحد الوعي مع اللغات و لإعلام والتكنولوجيا الجديدة، واكتسابه رجاء لم يميل لها نظير ويأمل حسب أن يكمن هذا العصر لمسافة بين الواقع والمثل الأعلى، وأن يكتسب الوعي قوته من إنجازاته العقلية (إشادات الصغير، ١٣٣)

ومع أن تلك اللهجة استعائلة بدأت تحفت في أحضان حسب منذ أواسط الثمانينات، فإنه لم يستطع أن يخرج عن دائرة الفكر الروماني الخلوي. فقد أصبح حسب جزءاً من هذا العالم الذي ساهم في صنعه، يدور في فلكه، ولا

يستطيع أن يتجاوز في الورقة التي قلمها في المؤتمر الثاني لنقد العلم، المتعد بلقاهرة سنة ٢٠٠٠، أعرف بأن فكره بعد تحديثه لم يحقق، لأمال الواسعة التي كان يطمح إليها، ومع ذلك فإنه يأمل أن تستطاع الشعاع في عصر المعلومة بمساعدة الإعلام أن يوحد بين الشعوب وهو يرى أن التفرقة الحولية البرومشية إذا استندت على العكر البرجماتي الأمريكي للتمثيل في كتابات وليام جيمس فإنه يستطيع أن تنشر الحب بين البشر، فيتحدروا مرحلة الصراع، التي يرى أن سببها هو ذلك التمسك بالقوميات والتي يعبرها سحناً للإنسان

أما عن المسيري فقد وقف موقف المعارض لتلك الحولية البرومشية منذ مرحلة مبكرة من عمره. فمع أنه يفتق مع حسن في أن توحد الإنسان مع التكنولوجيا والإعلام مثير من صورته بعبثاً جلياً، فإنه ينهي تماماً تلك الصورة التي رسمها له حسن، سواء أكانت صورة البطل الرحيم العبد البرومشي، أم صورة الإنسان المستمتع بجنى ثمار الإنجازات العلمية. أما عن صورة البطل البرومشي، فإن المسيري يشك في أن الإنسان العادي يستطيع أن يقوم حتى بذلك الدور. فلاحظ المسيري أن المجتمع الأمريكي في الستينات، أثناء إقامته في الولايات المتحدة كان قد بدأ يعاني من استحالة التبريد المادي الحولي، ومع ذلك فإنه نادراً ما وجد صورة ذلك الإنسان العادي، الذي يقف وحده في الكون يملأ برأيه، فإنه الداحي من صمعه، وهو يحاول أن يرضه على العالم الخارجي من حوله، فهدم الشخصية لا توجد إلا هي الأصم الآدمي ويصف: «إن الغالبية الساحقة من الناس يلبس عنها مقدرات تقنية عالية وعي بالغات وهي في حالة عدم اليقين بالهمس تسمم صورتها لنفسها من الإعلام» (وحظي التفكير، ٤٥)

أما عن موحد إنسان هذا العصر مع برومشموس بلحمه لقوة التكنولوجيا والإعلام، فإن المسيري لا يرى فيه تلك الصورة البهيجة التي رسمها له حسن. عمولية الإنسان في التكنولوجيا معناها خضوعه لقوانين الطبيعة/ المادة فهذا التعلق الشديد بالتحريات التكنولوجية، والذي بلغ حد التوحد معها، في حبه إلى مراجعة لغزامة مدى المنفعة التي تعود على البشرية منه. فعلى القيمة من العلم

يجعلنا نتوجس من الاتجاه الذي تتجه نحوه الدراسات التكنولوجية، والعائد الروحي والنفس الذي يعود منها على البشرية فالمسيحي لا يرفض التقدم العلمي، شريطة أن يكون في خدمة البشرية، وأن يخضع لتقييم الإنساني (٢١٢) أب إذ توحد الإنسان مع إنجازاته؛ فإنه سيخضع لتطبيقاتها، لقادى الأحادي وضرب المسيحي مثلاً بالتجارب العديدة التي أصبح التجريب فيها هدف في ذاته، مثل الاستساح البشري، ويتساءل عن الهدف منها، وما الذي يعود على البشرية من تشكيل معطويات مادية تنمو من المشاعر ومن الروح البشرية التي لا يمكن أن يصل إلى كنهها إلا الخالق.. ويتساءل عن عوالم الأسلحة النووية والتجارب الهندسة الوراثية (١٦١، ٢٠٧، ٢٠٩) ويعلق بأن «التقدم العلمي قد أصبح هدفاً، بغض النظر عن العائد المعرفي أو الإنساني له»، وبعض النظر عن مقدار الذوم أو السعادة الذي يجلب للبشر (٣١٩)

أب عن الإعلام، فإن المسيحي لا يعتقد أن توحد البشرية معه سيخلق مجتمع متوحد محذور بالمشاكل الإنسانية، كما يدعي حسن فالتوحد مع الإعلام يؤدي فقط إلى تسلع الإنسان وتشويهه وتعميطه (١٦١) به نوع من الأسس لأغراض موحدة تخضع لمتطلبات الشركات لتعدد الحسابات التي تحاول أن تروج سلعاً بأية طريقة إنها تحوّل العالم إلى ساحة واسعة يحكمها قانون العرض والطلب، حيث يصبح الهدف الحصول على أقصى درجات الربح. وبذلك تخضع البشرية لقوانين الطبيعة/ المادة المعادية للتاريخ البشري، مدعية أنها بذلك تجعل من العالم كلاً متجانساً

ويؤكد المسيحي أن قوة الإعلام تستطيع أن تحكم حتى في الأحلام البشرية، وذلك لأن الشر كان لديها حيزه متخصص في الدوافع الإنسانية، يستطيعون بطرقهم الدكية أن يعطوا البشر في مخلوقات ذات رغبات موحدة ويعلنون للمسيحي على السمع لاسهلاكية التي يروج لها الإعلام، مثل الهاميم راجر واللويس والديسكو، فائلاً إنها لا تطعم ولا توبن، ولا تنمي إلى أي تشكيل حضاري، وإنما هي حضارة معادية للحضارة تحاول تقويض كل التشكيلات الحضارية

الأخرى، بما في ذلك المحاصرة الأمريكية نفسها (رغم أصولها الأمريكية) (٢٢٢) وهكذا يصبح الإنسان محبوقاً أحادي البعد، «يتحكم فيه المصنع حيث يعمل، والسوق حيث يقف، وأماكن الترفيه حيث يتخلص من طاقته الزائدة وإيقاع الحياة بهذا الشكل لا يسمح إلا الرغبات المادية فقط، ولا يصح في اعتباره أية نواحي أخرى للنفس البشرية» فيفقد الإنسان حسه التاريخي، ويشعر بأنه في عالم يتوحد فيه الماضي والحاضر والمستقبل، كما يتوحد فيه الإنسان مع الأشياء والسلع وهكذا يندرج الإنسان في عالم لا مركز له ولا قيم، بعد أن فقد خصوصيته كإنسان مركب، اصطفاؤه الله من بين جميع مخلوقاته بتركيبته البشرية المميزة (٣٨٤، ٣٨٥)

ويطبق المسيري نفس منظومته الفكرية على المجال السياسي أيضاً، فيجد أن المصطلح بين القيم والمجال السياسي قد نشر النظام الإمبريالي، الذي يجعل من بدء القوة يسبب لنفسه استغلال الآخرين. فالمفكر البروماني الحلواني يمثل في المجال السياسي في تلك الفلسفة، القادية الإمبريالية التي تسعى لابتلاع الشعوب الضعيفة. فالمفكر الذي عمل محايد لا علاقة له بالأخلاق، معاد للتاريخ، يسقط مفهوم الإنسانية المشتركة (١٦٢) «دار برومانيوس ما هي إلا ذلك الفكر الدولوي الذي على الصراع، والذي يساهم والقيم الإنسانية» وحضرع الإنسان لذلك المفكر يعني تقسيم البشر إلى نوع قوي يمتلك دار برومانيوس *superman*، ونوع ضعيف مستعمل *subhuman* وهذا أيضاً ما سيحدث على مستوى الشعوب إن الشعب الذي مبتوح مع دار برومانيوس مستعبر نفسه قد وصل إلى نهاية التاريخ، وسيطلب من جميع الشعوب أن تخضع له وهذا ما يدعيه هوغو ياما الذي يؤيد الفكر الأمريكي الليبرالي، ويطالب الجميع بأن يتبع ذلك النظام العالمي ويسمى «ثيوتة الثقافية»

ويضرب المسيري مثلاً بالنزعة الحلوانية الفاشية في المجال السياسي، فيشرح كيفية اسناد إسرائيل على الفكر الحلواني الصهيوني لابتلاع أرض فلسطين وإنكار حق الفلسطينيين. وهذا اسفند إسرائيل الفكر الحلواني، الذي يذيب العوازل بين ما هو مقدس وما هو علماني، في يسي فلسفة علمانية عدوانية مدعية أنها فلسفة

صوفي ديه! كما أنها استعلت انتشار الحس التاريخي الحلولي في قبايل تاريخ أرض فلسطين، وادعاء أنها أرض الوعد التي ظلت في انتظار عودة الإسرائيليين على مدى التاريخ، وحاولت إسرئيل إبادة الشعب الفلسطيني لتحقيق فكرتها المعادية للتاريخ. وهذا يشرح السبب الرئيسي الذي يجعل الولايات المتحدة سادها، فهي شاركتها فكرها الحلولي الصهيوني المعادي للتاريخ (١٧٥، ١٧٦). والفكر البرجماني لم يستطع أن يصحح من باز برومبوس ويجمعها نشر الحبيب الشعوب إن هذا الفكر البرجماني هو الذي يجعل كلاً من إسرائيل والولايات المتحدة عاجزة عن فهم السبب الإنساني وراء تمسك الشعب الفلسطيني بأرضه، ورفضه المنطق البرجماني للمادي الذي يعرض عليه بعض المكاسب المادية في مقابل التنازل عن أرضه (١٦١، ١٦٢). فمحاولات وليم جيمس البرجمانية تدور في ذلك الفكر للمادي الحلولي، حتى وإن حاولت أن تتجاوزها فهي تبرز المعتقد المصاحب لسيطرة الحاسب المادي، مذهبه أن سمك الدماء هو إلا مظهر ررسي لبشرية (روحاني التفكير ٣٢٣، ٣٢٧).

وهذا الاختلاف الواضح في النظرة المعرفية والتوجه الثقافي لكل من الكتاتين يظهر أيضاً في نظرتهما للأعمال التقنية والأدبية. فحسب تعبّر من نوازل المنظرين لمكر ما بعد الحداثة، وللحقيتين لطرق النقد والكتابة الأدبية التي تعتمد على الحلولي وعدم التحديد. ولا يشعر حسس بالقلق من ظاهرة عدم التحديد، وما ينطوي تحنها من تعكيك للنظم المعرفية والنظريات الكلية في أدب وقد ما بعد الحداثة. فهو يعلق قائلاً: «إن أدب وقد ما بعد الحداثة، شعكك لكل التعاليد والنظم المعرفية، يعد موت الآلة وموت الذكر وموت المؤلف». ولكنه يمسد أن حناهره الحلولي يستطيع أن يحوّل ذلك النص (إشاعات التفكر، ١٣٢). «فعلني الفن أولاً أن يبدأ بالشك، ثم يهيكك أو يحوّل أشكاله التقليدية التي يهيم عليها التيار الرئيسي» (الأدب الأممي للعصر، ١٨). فكما سرى برومبوس الفاد الإلهية لهمنج البشر موة تقادوب موة الآلهة، عدني الناقد أن يتمم دور برومبوس ويساهل على تعبير مشاكل الأعمال الأدبية ويرى حس أن التيار الهيومني لم يعد يناسب الأعمال الأدبية والتقنية لهذا العصر، لذلك فهو يطمح إلى نوع جديد من الكتابة بها سمات مختلفة. ويساهل

دمن من لا يشعر بالملل من الرؤية الهيومانية وما عمله من ندم وأفكار دوية ولعلنا يحدا
عن المخاطرة (١٩٤) (تفريغ ميثوس، xix) إن لأعمال الأدبية في عصرنا بعد الحداثة
ستساعد الإنسان على أن يحمي يتجاوز حدوده، «ففي الأحلام يبدأ مشروعات البشر
في أن يصبحوا آلهة» (١٦٩). ويعلق حسن على العبارة السابقة بقوله «إن الأدب
عليه أن يعبر عن الرغبة في الوصول إلى ما هي شامل لا يعرف العود ولا الاختيار»
(أهلب النقد، ٦٣)

ويرى حسن أن العلاقة بين الفنان وعمله الأدبي لابد أن تتغير لتواكب التغير
الجديد في العالم فكيف توحد العقل البشري مع المحيط الخارجي، فإن الفنان أيضاً
يجب أن يتوحد مع عمله الفني «لقد تجاوز العمل انشغالي حدود الجسد، وملا
العالم بحضوره، ولذلك فإن عقل الفنان قد أصبح هو والصيغة التي يكتب عليها
شيئاً واحداً لا يمكن الفصل بينهما» (تقطيع أوصال فورميوس ٢٦٧) ونظراً لأن
الفنان سيوحد ثنائ مع العمل الذي يكتبه، فإن طريقة الكتابة والهدف منها
سيغيران أيضاً «فإن يبحث الفنان عن هدف لكتابه، ولا عن حس نظامي لعمله
بل إن العمل الفني سيفضل فيه عدم القصدي، وذلك لأنه لا يزال في حير التكوين،
وليس عملاً مآكناً في حالة انتهاء» (٢٦٨) ويحدد حسن ألا يكون هناك معنى كلي
للعمل الأدبي بل إنه يشجع الفنان على تفكيك الافتراضات المسبقة، والكشف
عن عشوائية القيود وجمودها وهو يرى أن حلوله الفنان في النص تجعل الهدف
من الكتابة هو الكتابة ذاتها «فبه العمل في على إنعان الفنان لعرض حسه الفني
التأليفي، وهو يدع نبذة الحياة وبذلك يحرر الفنان من حس التزيين، فتختفي
الأشكال التعسدية، ويسمح عمله بحرية، ويعلم على كتابته عنصر التعبير»
(أهلب النقد، ١٠٩) ويعلق تاحرر هاتنارز العمل الأدبي من المعانل
الموضوعي، ويشير بروحانه جديدة gnosticism (٥٨)

أساسي يرى هو يقف موقف الرافض ثنائ للأعمال الأدبية والقصية التي تشجع
على حيوية الفنان في العمل الأدبي وهو على العكس من حسن يرى أن السرعة
التسوية التي تظهر في الأعمال الأدبية في نهاية عصر الحداثة، كان سببها غزو الفكر

الخلوي منفرد بحلول الفنان الخلولي أن يعبر عن رؤية يبحث فيها عن الكلمة (لو جوس Logos) واسمى (تيلوس Telos) هي الطبيعة، وهو ما يُعرق بالسرعة الطبيعية المتجاورة supernatural naturalism، وكان الأدب يعبر عن هذه المفارقة، وإن ظل الفنان يحتفظ بتدريبات رمن بطولي إنساني لا يمكن استرخاؤه، وذلك اتسمت أعماله بالحرر والتشائم أما في عصره بعد الحداثة، الذي توحّد فيه الإنسان مع شخصية بروميثيوس الشيطانية، فإنه لا يستطيع حتى أن يستخدم عنصر المعرفة بل إن أعماله قد أصبحت شذوابة. أو لاكولاج، حيث أصبح التغير هو السمة الغالبة على كل شيء، وحم بطبيع أحاسيس البشر، قسم بعد ذلك اختراقات أو معاناة نفسه ومن ثمّ اعتمد النقد على أشكال خلوية تُكفي السافه بين المناقيرقي والطبيعي، وبين الطبيعة والإنسان وهكذا فقد ألغى حسنة الإنسان المتجاورة (روحاني الفكرة ٤٣٠، ٤٣١) ويعبر عن المسيرى على طرق النقد الخلولية، سواء أكانت في عصر الحداثة أم في وقتنا الراهن فيجد أن النقد النصي Textual هو هذا الحلوى لا ينتج في تعليم رؤية من العمل النصي الذي أنتجه الإنسان كمنحوق مركب. هذه السرع من النقد يحوّل الإنسان إلى معادلات رياضية ولا يفكر فيه بأبعاده الإنسانية. كذلك، فإن النقد الذي يعتمد على التضييق والخلولية في عصره بعد الحداثة يعمل في إيجاد صلة بين العمل النصي والفارئ فهو يشكك في جميع القيم، ويسعد السرعة الخلولية ويعمدى التطريح، ولا يجد أمامه إلا مجرد اللعب بالألفاظ (٥١٠، ٥١٢)

ويخلص المسيرى إلى أنه جميع المحاولات النقدية التي تمجد الخلولية لا تصنع نقد الأعمال الأدبية فالعمل الأدبي هو يداع عقل بشري مركّب، ولا يصح مناوله من مطلق حلولي أحادي فالأعمال لأدسه يجب أن تُدرس كإبداعات للنفس البشرية التي تتصارع فيها التزعة الخلولية والسرعة الإنسانية المتجاورة. ويذهب المسيرى إلى أن النافذ يجب أن يتجاور تلك المحاولات التي لا تطلل منها، والتي تعتمد على اللعب بالألفاظ، ويوحّه نقده إلى لأعمال الأدبية كتجليات للنفس البشرية المركبة العلة التي وهبها الله البشرية



وهي الختام، يتضح من هذه الدراسة أن فكرة توحيد البشرية مع برومئوس هي ثوبه التكويني الحديث قد أثارَت مشكلة معرفية وثقافية وأدبية انتخبت أنجاسات محظمة. ونقد وأبنا أن معرض لائحة الناقد إيهاب حسن المحيّد لهذه الخلوة، وعساهمة عبد الوهاب المسيري العربية الإسلامية هي هذه القضية، والتي تعرض الرعة الخلوية البرومئية، حتى يستطيع أن يحسن دراسة الموضوع، بدلاً من أن تعرض وجهة نظر واحدة وتجاهل الأخرى. وهذا لا يمنع من أن القارئ سيلاحظ أننا قد عرّضنا وجهة نظر حسن لتبديدها بالأفلة، وبوضيح خطأ مبني المجتمع العربي الإسلامي لهذا الفكر الوافد من العرب. ونحن متفق مع المسيري بأن العرب قد ذهبوا للبشرية فكرة إنساناً ثرياً. علينا أن نستطيع بقراءته وأن ندرسه ونعاين معه، ولكن هذا أيضاً لا يعني أن نقبل الفكر الجدولي البرومئي المتعرض مع ثقافتنا ومطلوباتنا المعرفية.

ولا شك في أن هذا الفكر البرومئي قد تلقى بعض الترخيب في مجتمعات لأسباب تتعلق بنظرونا الرهنة، ونقروا بعمل الفكر الوافد عن طريق الإعلام. ولأن الرعة الخلوية - كما يقول المسيري - لها جذابة شديدة فطرية. ومع ذلك، فإن يستطيع، بمسكنا بهويتها الثقافية وما تحمله من قيم معرفية، أن تقاوم هذا التيار، ونرفض التوحيد مع نار برومئوس. فهذه النار من مريد من سماد، ولي تقود أرواحنا إلى طريق الخلاص، بل إن يهبها ميلعاً إنسانياً!

* * *

الراجع باللغة العربية

- ١ - المسيري، عبد الوهاب. رحلتى الفكرية - في البلود والجلود والثمر - سيرة غير ذاتية غير موضوعية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠٠١
- ٢ - المسيري، عبد الوهاب. في أهمية النظم المعرفي نحو نظام معرفي إسلامي، الحرر. فحمي حسن ملكاوي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، مكتبة الأردن، عمان ٢٠٠٠

٣ - المسيري، عبد الوهاب. موسوعة العلمانية (تحت الطبع)

المراجع باللغة الإنجليزية

- 1- Elmeasri, Abdel Wahab. "Secularism, Immanence, and Deconstruction" *Islam and Secularism in the Middle East*, Eds. John Esposito and Azzam Tamimi, London: C Hurst and Co., 2000, 52-80.
- 2- Hassan, Ihab. *Contemporary American Literature, 1945-1972: An Introduction*. New York: Ungar, 1973
- 3- Hassan, Ihab. *The Dismemberment of Orpheus: Toward Post Modern Literature*. New York: Oxford Up, 1971.
- 4- Hassan, Ihab. *The Literature of Silence: Henry Miller and Samuel Beckett*. New York: Knopf, 1967
- 5- Hassan, Ihab. *Paracriticisms Seven Speculations of the Times*, Urbana: Illinois Up, 1975.
- 6- Hassan, Ihab. *Rumors of Change: Essays of Five Decades*. Tuscaloosa and London: Albana Up, 1993.
- 7- Hassan Ihab. *The Right Promethean Fire: Imagination, Science and Cultural Change* Urbana: Illinois Up, 1980.

قيمة الإنسان وتكريمه

بين الترجمة للادية الواحدية، و الترجمة للتجارية،

معيد شيار *

إن أفضل تكريم لباحث ومفكر ندر نفسه للبحث والفكر ، واحد يعلم للناس
ريادة أعماله ، هو أن يرى انعكاس ذلك على مرآته وعلى الناس ، وتأثيره فيهم ،
واستجابتهم له أو رفضهم إياه ، بحيث يسمح ذلك قرة إضافية على المصطفى
الطريق ، أو فرصة للمراجعة والتصحيح . ولما كنت واحداً من وراء الدكتور المسيرى
وجدتني منجذباً إلى ثأدجه التفسيري ومناهجه في المقاربة والتحليل ، القائمة على
أساس التسبع الحرفي في السياق الكلي ، والخاص في السياق العام ، المفصلي المعرفية
المفروسة ، بل والتي برود القارئ وتمحه قدره معرفية ومنهجية خاصة ، وتسلحه
بحسب نقدي إصافي تجاه كل ما يقرأه . لدرجة أنها - وكما أشعر شخصياً ، ومن غير
مبالغة أو إطراء - تستطيع أن تؤثر حتى على سنوكي وعمى اليومى . وذلك راجع -
فيما أعتقد - إلى قدرتها على التجريد - لإقناع النظري من جهة ، وإلى دقتها في
التشخيص والتبريل - أو التطبيق العملي - من جهة أخرى

كعب أنقى وجدت أن موضوع «الإنسان» مركزي جداً في أبحاث المسيرى
ودراسته ، سواء أعلق الأمر بـ «الإنسان الطبيعي» أم «الإنسان الرياني» . ولما كانت
للأسرة تكريم «إنسان / إنسان» - وهي الصيغة التأكيديّة التي يصر عليها المسيرى

* مؤسس بكلية الأعمدة ، جامعة القاهرة ، عيادى - براكش - المغرب

أحياناً في مقابل «إنسان / مادة»؛ فحصلت أن تكون ورقتي هذه مثيرة لبعض جوانب مظاهر تكريم الإنسان في المرجعيتين المذكورتين «المدنية الواحدية» و«الحلوية الكموية»، ذات الفلسفة «العلمانية الإمبريالية الشاملة» و«الثنائيات الصلبة»، ثم «لرجعية لتجاوز» أو «لرجعية الروحية»، ذات الفلسفة المستوعبة لقضايا الإنسان في ارتباطه بالطبيعة، وفي انفصاله عنها واستقلاله بذاته وخصائصه (الناثبات العصفاضة)

وكما هو واضح في العنوان والسياق، قصصت إلى استعمال وتوظيف مصطلحات إسيري، وأحياناً ممدجة، في مقاربة لموضوع من خلال إسهاماته وإسهامات مفكرين وباحثين آخرين



تختلف مظاهر تكريم الإنسان في كلا المرجعيتين، بحسب حقيقته العلمية في كل منهما فهو في المرحلة الروحية الإلهية التوحيدية الإسلامية خصوصاً، باعتبارها آخر الرسالات تصديقاً وهميةً بسبب مبادئ ومفاهيمه وتصويراته «دوره» في هذا الوجود وعائته منه، من الوحي الإلهي تسليداً وتوجيهاً، تكسفاً وإسحلافاً، إشهاداً وإرشاداً، باعتبار «أى هذا الوحي الإلهي أجدر حظاً بحقيقة حقيقة الإنسان ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾»^(١)

أما في المرجعية الأخرى؛ فإن ذلك كله لا يتحدد، في تجريره من قبل النهضة الحديثة، من طبيعة المرحلة التاريخية التي تحتلها حضارة العرب، والأعماق الاجتماعية والثقافية السائدة فيها مما جعل فلسفة هذه المرجعية، للحدث لقيم أنبأها من الوجود، عرصة لتقلبات هذه المراحل التاريخية إلى أن جاءت مرحلة النهضة الحديثة والاستنارة المعرفية والتم شديد، لتحل بشكل كلي وحديث مرجعيته المادية / الطبيعية الواحدية ضمن الثنائيات العلمانية الصلبة فقد كانت صورة الإنسان تتجلى في الحضارة «الفلسفية» اليونانية في «الإنسان العاقل»، المفكر والمنظر والمتأمل ثم برأحت هذه الصورة لكنى نسيج للجمال لصورة أخرى في العهد الروماني، وهي

(١) سورة نمل، آية ٦٤

صورة « الإنسان المتضرع والمجرب »، الإنسان الجسد، الصالح والساقط ليست بقود روما على العالم (وهي شبيهة إلى حد ما، من حيث رؤيتها المعرفية، بتفعية النازية الحديثة) كما حاجب الكنيسة أبقياً لترسم صورة أكثر تطرفاً للإنسان، صورة الإنسان المتطهر، المنسحق من رغباته وتطلعاته المظلمة، الرهيب الخبيث، إلى أن أل الوضوع إلى عصر النهضة الأوروبية تظهر الفلسفات الاستعارية التي تعرض على التراجيح المادية، هي مقابل التطرف اللاهوتي الكنسي، وكانت دامت مرعاب شمولية كياتية أسس، وبشكل عميق، الأصوات المعرفية للعلمانية الشاملة الآن، كالفردية والعربية والماركسية والوجودية والمعتلانية والموضعية والنيشوية إلح وهي. وإن احتلعت هي مقاربه ثنائيه اللغات والوضوع والتعكر على أحدهما الإسلام، أو العمل / الطبيعة. تنهي حثولياً وكموتياً إلى تقرير ونقض المطلق والمتجاوز، واستبدال الوحدية المادية بالوحدانية الإلهية، يكامل أساقفها وقوانينها ونظمها. حدث تم التركيز على الجانب النقصي والإنتاجي من الإنسان، الذي تحول من حديد إلى آلة، بحكمها منطقي الربح ورأس المال، على حساب القيم والأخلاق وكل ما هو « حوائى » في هذا الإنسان. وكما يقول المسيري « فقد صاحب ترأيد هيمنة الملمسمات امدية عدم الاكتراث بالأخلاق، باعتبارها قيمًا مثالية غيبية غير مادية وغير كمية، تقدمت أي إطلاق، وأصبحت حقائق اجتماعية نسبية تُردُّ بأكملها إلى جلورها الاجتماعية لاديه. أي أن المجتمع أصبح هو مصدر الحقيقة الأخلاقية، وبس الموضوع الذي يحاكم من منظور هذه القيمة. وأصبحت الدولة هي التي تفرض ما هو خير وما هو شرير، ما هو نافع وما هو ضار. ومن ثمَّ تراجعت العقيلة الدينية، وانحسر الإيمان بالمطلقات المعرفية والأخلاقية، ومداب محذرات لتأسيس ضم أخلاق يستند إلى القوانين العلمية والحسابات الرياضية الدقيقة. بحيث أصبح لا أخلاق هي المنفعة والفلسفة، وأصبح الهدف من الحياة هو للبحث عنهما، وتعظيم الإنتاج والدخل. وهي أهداف تتسم بأنها كمية مادية يمكن قياسها، ولا علاقه لها بغيب أو أسرار»^(١)

وجوهر فكر حركة الامتازة يمكن اختزاله حسب المسيري. هي مختصرين مهمين

(١) عبد الوهاب المسيري، «الرقية المصرية الإسلامية»، مجلة مصر الشرق، ص ٢، ع ٧٤، ١٤١٣ هـ. ١٩٩٣ م، ص ٢٧ وما بعدها

١ - التركيز على عنصر الطبيعة ، باعتبارها متسقة ونفسها ، وتحكم فيها مجموعته من القوانين الواضحة البسيطة المطردة ، وحيث ثمة قانون طبيعي يهتدي الإنسان في سلوكه

٢ - التسليم بقدرة العقل الإنساني على الوصول إلى الحقيقة ، بمعرفة قوانين الطبيعة وأنشطتها من خلال التجربة والملاحظة ، دون حاجة إلى وحى إلهي^(١)

وإذا عدنا إلى الثقافة الإسلامية ، فإننا نجد أن نظرة الإسلام إلى الإنسان تنطلق من تحديد وظيفته في الكون ، لتمثله في عبادة الخالق وفق منه الذبيبة الشريفة والكعبة القدسية ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢) فتكون لحياة الإنسان ثلاث أهداف وغاية ، يميّز عنها المعيشة والنميشة ، والركون إلى مطلب من مطالب الحسد أو النفس ، والانصراف الكامل إلى إشباعه دون أية صوابط أو مقيدات . كما أن حقيقة الرجوع إلى الله تعالى والمثلول أمامه للحساب بهذا معنياً إيمانياً كبيراً حاضراً على مدى تحسب الأداة العملية ، وروحانية بحسب قيم الخير والصلاح فرداً وجماعة ﴿فَنَحْنُهُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عِبَادًا وَأَنْتُمْ إِنَّا لَا تَرْجِعُونَ﴾^(٣) ويكشف الإنسان في ظلال الإسلام تكريمياً أن يكون محور الحياة ، والأداة المعاملة فيها بما يحياه الله من نعم وفكراب ، وبما فضله وسحر له من مخلوقات ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْأَحْمَرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَصَلَّيْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٤)

وإذا كان الإسلام ، من جهة ، قد حرّر الإنسان المسلم من استرقاق المخلوقات لأخرى إياه مبدأ التوحيد ، إذ أن «كمال الحرية في كمال التوحيد» كما يقرر علماء المقيده ، فإنه من جهة أخرى جرّد معيار التفاضل بين المسلمين عن كل مقياس مادي ، إذ جعل «التقوى» قيمة معنوية مجردة لا تربط برمان أو مكان ﴿إِنْ أَكْثَرْتُمْ كُفْرًا يَأْتِ اللَّهُ أَنْتَكُمْ﴾^(٥) ، ثم دكّر ، من خلال أحكامه وحكمه وتشريعاته ، على معاهيم الاعتدال والتوازن والوسطية في الإنسان عادة وعبادة ،

(١) نفس المرجع ، ص ٤

(٢) سورة القصص ، آية ٥٦

(٣) سورة الطه ، آية ١١٤

(٤) سورة الإسراء ، آية ٧٠

كى لا يصبح إلى أى من مظهرى التطرف - المبدى الرومانى ، أو المذهب المسيحي ، وكذلك التطرف المادى فى ظل علمانية جبرية أو شاملة تقوم على أساس طبيعة نداءات الحسد المادية وحدها - لذا فبده يطوَّق جيداً هذا الإنسان بحقيقتين كبيرتين ، تعصمانه من الفشل والمهابة والشكر الكامل للذات ، كتب تعصمانه من الاستكبار والاستعلاء والتشيق الكامل

الحقيقة الأولى - كما عند محمد سعيد رمضان البوطى - تذكره بمهمته فى هذا الكون ، التى هى العبادة ، عن طريق الاستحلاف وتحمل الأمانة وتمسير الأرض وبناء الحضارة - وهو بهذا المعنى سيد فى هذا الكون ، معرّز به ومكرم ومفضل إذ ما التزم جادة الاعتدال والاستقامة

والحقيقة الثانية تنبّه ، إفا ما علمى وتجبر وخرج عن حدّ الوسطية والاعتدال ، إلى أصله وحقيقته الأولى ، إذ هو مخلوق ماله ، أصله لأول من تراب ، وسكّاته من ماء مهين ، والشأن به إن طالت به الحياة . أن يُردّ إلى أصله العمر كى لا يعم من بعد عظم شيئاً

«فالإنسان فى كينونته الدنية عبد محنوك لله عز وجل ، مخلوق من ضعف ، ويسعى إلى ضعف ولكنّه ، نظراً للرسالة التى حمّلها ، يتصنع بصعات بادرة جهرة الله به ، فاستأهل بجودها الرّفعة والتكريم ورجل الحضارة الإسلامية هو الذى ربّى فى ظلال هاتين الحقيقتين»^(١٧)

نفس المعنى يقرأ عند عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) ، والتى تنهض إلى التمييز بين «الإنسان» و«الشر» و«الإنس» فى السياقات والاستعمالات القرآنية - و«الإنسان» لهم صراط إنسانيه ، فيما يستغري كما تقول من إيات اليا المعبور ، معجود كونه متيحاً إلى طبيعة الإنس كما أنه ليس مجرد بشر يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق وإنما إنسانية فيه ارتقاء إلى الدرجة التى تؤهله للملافة فى الأرض

(١٧) سورة الحجرات ، آية ١٣

(١٨) د محمد سعيد رمضان البوطى ، منهج الحضارة الإسلامية فى القرآن ، دار الفكر ، ص ٤٥ وما بعدها

واحتتمال تبعات التكليف وأمانه للإنسان، لأنه للمصطفى بالعلم والبيان والعقل والتعبير، مع ما يلائس ذلك كله من تعريض بلائلاء، يلهي والشر، وقته الغرور بما يحسن من قوته وحافته، وما يردعه من الشعور بقدرة ومكانته في الدرجة العليا من درجات التطور ومراتب الكائنات بحيث يتسنى، في ضوء وهوه وكبرياله غروره، أنه للمخلوق المصمم الذي يصبر رحلة الدنيا من عالم المجهول إلى عالم المعب، على المسير المقصى حسناً إلى حمرة من تراب ﴿وَمَنْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمْتَنُ﴾ (١) **الله الآخرة والأولى** (٢)

ولا يكفى الإسلام برسوخ التوازن على المستوى الفردي، بل ينفذ إلى المستوى الجماعي أيضاً فتجده تارة يُرغَّب في إحياء وملائتها، وأخرى يصرف عنها ويدعو إلى آخرة هي أفضل وأبقى وهذا ما يفسر أيضاً الثنائيات المتضادة أو المتوعدة التي يورثها هذا الدين لاحتضان ومرشيد الكائن البشري، بعيداً عن الواحديات الضيقة والمتحيز، فإلى ثنائية (الدنيا/ الآخرة) نقرأ قوله تعالى مثلاً ﴿زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشُّهُواتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْمَنَاطِرِ الْمُعْتَدَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخِرَاثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (٣)، ومثلها مباشرة ﴿قُلْ أَزْهَبَكُمْ بِمَعْرِفَةٍ مِنْ ذَلِكَ لِلَّذِينَ آمَنُوا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَوُضُّوهُنَّ مِنَ الذَّهَبِ كَمَا نَقَرُوا كَذَلِكَ ﴿الْمَثَلُ وَالْيَتُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَهِائَاتُ الْعُصَا الْعُصَا خَيْرٌ مِنْ ذَلِكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (٤) وأما المثل سبغته على من يقتصر على القلوب ﴿وَبْتَ اتْنَا فِي الدُّنْيَا﴾ (٥) وأرشد

(١) - عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) الفرقان وتطبيقات الإنسان، طار المعلوم، ص ١٩، ٢٠

والآيات من سورة النجم ٢٤، ٢٥

(٢) - سورة آل عمران، آية ١٤

(٣) - سورة آل عمران، آية ١٥

(٤) - سورة النجم، آية ٤٦

(٥) - سورة البقرة، آية ٢٠٠

إلى اللهاء بحيرى النساء والأخرة معاً ﴿وَمَنَّهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً
وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (١)

هذه المعرفة العميقة الواضحة هي التي وعها الخيل الأول، واسموعيهب علماً
وعملأ، وأسس في رجاها عابيه الإسلامية الأولى مجدداً، واضحاً في بعير يلعب
لصحابي خليل، غير معدود في علماء أو فقهاء الصحنه، وهو ردى من حمار الذى
قال لعائد القرس انه أبعتنا لمخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة رب
العباد، ومن سبق الدنيا إلى سخطها، ومن خور الأديان إلى حدس لإسلام، إنه
تخليم للأولئك الصلبة لتسكرة حول الدات (عبادة العباد)، أو حول الموضوع
(عبادة الدنيا الضيقة)، ومسح مجال انطلاق الروح لتبدع إلى جانب جسدنا، ومن
يجانب فيلسوف الحضرة المعاصر مالك بن نبي - رحمه الله - الصواب حين وصف
تلك المرحلة (مرحلة الصلر الأول) بمرحلة الروح أو الطاقة حيوية المبدعة
والخلاقة، والباقة على العمل في حدوده القصوى

لقد صر ردى بن هاجر عن ثلاثة ملأى وأصول لهذا الدين الكبرى الوحيد،
النبى لعبادة المخلوقات وخرقة، المتأليه لضيق الدنيا والعدل، لتأفى للمجور
وهى مبادئ وأصول ما نزال تشكل مطالب الإنسانية التحررية إلى الآن

ولا يحصر التكريم الإلهى للإنسان في دائرة الولاء لعقده الإسلام، بل تجاوز
ذلك إلى التكريم في إطار الولاء الإنسانى العام وهذا جاء الإسلام بتغييرات
حزيرة لكثير من قضايا الإنسان يذكر منها على سبيل المثال معالجته بظاهرة الرق
بقصد تصفيتا، والننى كانت فاشيه في الحصار القديمة والعصور الوسطى، بل
وحتى إلى مشارف القرون الأخيرة كظاهرة اجتماعيه طبعه ونذكر كذلك وضعه
لأشكال عديدة من الظلم والحبس الدين خلفاً بالمرأة بقرون طويلة ومحاربه لكل
أشكال الاستغلال والاستبداد والعبود التى يعبر بها إنسان على إنسان، ولصور
المروعة والاضلال التى يترب بها إنسان عن مستوى إنسانه إلح

(١) سورة البقرة، آية ١٦٢

ويؤيد كلان ابن بي معنى المرحلة الأولى الصانغة بـ «مرحلة الروح»، حسب مقياس القيم الأخلاقية والدينية هي التطور؛ فإنني أسمى المرحلة الثانية بـ «مرحلة العقل»، حيث صاد علم الكلام والفلسفة، واستغرقت العقل الحقائق النظرية التي أملاها بشكل كبير تحدى الفكر الواحد وتبرهنات المقاهب الفقهية. وبالرغم من كون هذه المرحلة قد انتهت إلى حافة من الخمود الخلد للعقل، وتكرس مظهر التمسك والتفكير، ولم تعرف بلوره ولا تطويراً للعلوم الإنسانية والاجتماعية، كما تبلورت وتأصلت وتعقدت علوم فنية وأخرى عقلية نظرية. «بين «بحث الإنسان» بقي فيها خافتاً معروضاً من خلال مسائل كلامية «عشرالية خصوصاً كمسائل خبر والاختيار، والقضاء والقدر، ومركب الكبيرة، وخلق أفعال العباد الخ ومن خلال بعض أبحاث الفقهية كالعرف والعنده والتورل، وغيرها

أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي «مرحلة الحرية»، حيث طغى ترعات السلوك والادمية، والمتتاليات المنهية الراحلية، والاستسلام الكامل للمردج الحداني العبداني الغري. ولا فرق بين ما ذهب إليه ابن بي وما يؤكده المسيرى هنا فهي الوقت الذي يمر فيه ابن بي بين «عالم الإنسان» في مقابلته «عالم الأشياء» و«عالم الأفكار»، ويعتبر أن مرحلة الحرية، هي صاحب عمل الإنسان من عالم إنسانيته وأفكاره، ودمجه في إطار ولاه كامل ووحيد لعالم أشيائه. أي أنها عمديه تشييع كاملة يذهب لـ «سيري أيضاً إلى أن ما يحدث هو العناء بثنائية «إنسان/ الطبيعة»، أي ثنائية «الجس البشري/ الأشياء» يسود عالم النكم والأرقام والسادج الاخبرالية لاستهلاكية البسيطة، التي قد تمسح من يستحضرها راحة كبيرة وتحقق له متعة ولذة، ولكنها مع ذلك تفكك لإنسان، ثم يقتله وهذه إحدى آثار الفلسفة التكميكية السائدة الآن في الغرب

لنعد مرة أخرى إلى العرب بعينه، لكن هذه المرة مع واحد من أبنائه ومن أبرز نقاده. أقصد الكاتب الألماني إريك فروم Brich fromm في كتابه القيم «تملك أم تكون To have or To be» والذي ترجم تحت عنوان الإنسان بين الجوهر والمظهر حيث يرى صاحب الكتاب أن السبل نقيض الإنسانية في ظل المنظم الخالية، وأن

أشكال المجتمعات العربية الحالية ندفع بالإنسان إلى الاختلال والاضطراب ولابد، في نظره، من بناء مجتمع جديد يقوم على علم جديد بالإنسان ومضاياته، يتميز بوحدة نظم القيم والأخلاق الزمنية، ويتحدد موقفًا جديدًا من الطبيعة مجتمع جديد يقوم على أساس الكينونة والوجود، لا على أساس الأناثية والتملك. مجتمع يعطى الاعتراف للإحساس والشعور والوجدان والعقل والنعاون والإحياء والمحبية، بدلاً من إعلاء مفاهيم الإنتاج والربح لمنعه ومنطق اللذة وسحق الإنسان الحر في «الإنسان الآلة» ولهذا فهو يحكم على العصر الصناعي بأنه أخفق في الوفاء بتوحيده العظيم، الذي هو تحرير الإنسان والعيش في المجتمع الحر إذ ترايد عدد المفكرين لمحاتي التالية

١- أن إشباع كل ما يمسُّ الناس من رغبات بغير قيود لا يرحس بالحياة الطيبة، وليس هو السبيل إلى السعادة، ولا حتى إلى المتعة القصوى

٢- أن حلمنا (العربي) بأن نكون السادة الأحرار خيالاتنا قد انتهت، وذلك عندما بلغنا تنبيه إلى أننا جميعاً قد أصبحنا مجرد قروس في الآلة البيروقراطية.

٣- أن التقدم الصناعي ظل مقتصراً على الأمم الغنية، وإن الهوة التي تفصل هذه الأمم عن الأمم الفقيرة تزداد اتساعاً يوماً بعد يوم

٤- أن التقدم التكنولوجي يمسح خلق معاصر بيئية وخطيرة (بيكولوجية)، فضلاً عن مخاطر الحرب النووية وهذه أو تلك، أو كلتاها معاً، يمكن أن تكون السبب في إنهاء كل أشكال الحضارة، وربما كل أشكال الحياة على ظهر هذا الكوكب

وهكذا أصبح هذه الإنسان، كلما اقترب من تودج «المسودمان» ازداد فقره، واكتشف عجزه عن أن يكون فعلاً واحدياً مكتفياً بذاته

ويرجع فروم لإخفاق الوعد العظيم للعصر الصناعي إلى الفيلسوفين النعسيين اللذين بُني عليهما

(أ) حمل الهدف من الحياة السعادة أي تحقيق أقصى متعة، وإشباع رغبة تعسُّ للحر (مذهب اللذة الراجيكالي)

ب) كون الأناثية والسعي لتحقيق المصلحة الشخصية واجشع - وهي الصفات التي يؤلفها النظام من أجل تسيير أمره - تنمى إلى الانسجام والسلام^(١) وهي أمور لم تؤد إلا إلى إلقاء الإنسان، وسحبته من عمله التواحي (التواحي)، ودمجه في نظام طبيعي مادي صارم وصلب، البقاء فيه للأقوى

ويمكن للمرء أن يلاحظ - إذا ما أتيت له مرحلة الاحتكاك بديار العرب - حقيقة هذا التصور العربي، الذي عاش تجربة تاريخية مريوة بين المرجعيتين التوحيدية المسيحية كما قدمها الكنيسة، والدينية الواحدية كما قدمها التياران العكري الاستناري - حيث تمت عبدة عبدة كاملة بالثالوث التوحيدي، الذي يقدمه نظام الكنيسة، إلى ثالوث واحد مادي يقدمه نظام الطبيعة - فبدلاً من الأب والابن والروح القدس أركان «العردوس الأخرى» أصبح العمل والأكل والنوم أركاناً لـ «العردوس الأرضي» السليل، وحيث تم تحويل الإنسان إلى أداة وظيفية تنفيذية وحسب («حوصلة»، حسب تعبير أسيرى الخاص).

ولكل واحد من تلك «الأفانيم» لادنية فلسفته الخاصة، ولواحقه ولوازمه الواقعية، في إطار التصور المرجعي للعلماني طبعاً - فالعمل مصدر الرزق، والحرص عليه حرص عني هذا المصدر - و الانضباط والخدمة مبعثهم الاسرادة والاستكثار من المريح واما الذي هو قدام الحياة فخدمة - وليس في هذا التصور مصدر آخر للرزق يمكن أن يُدجأ إليه عند انقطاع لأسباب، كالاقتصاد في ذلك الرزاق، والتوكل عليه بعمل ويدون عمل - أما الأكل فإنه لا يقتصر كونه للبه مطلب ضروري للكائنات الحية من أجل البقاء، بل يمكن اعتباره إلى نوع من الشراعه والحرص والتقني، بل والتشديد والعقيدة حسب منطق السوق، حيث تحرقه أيضاً القيم العلمانية لتسلب عنه كل حميمية عاطفية واجتماعية، ويتركز فيه النزوع العردي إلى المتعة واللذة - وقل مثل ذلك في النوم، الذي يمكن اخراجه من الحس، الذي تم «ترشيده» علمانياً ترشيدهً كاملاً، حيث أصبح الجسد كثرةً لحمية مجردة، لا

(١) إريك هريم الإنسان بين الجوهر والظهور - تلكمك لوتكون - ، ترجمة سمير دهران، عالم المعرفة (١٩٩٠)، ص ٢٠ - ٢١

من التيار وحسب، بل وعن القيم والأخلاق ولأسرار، التي هي جزء لا يتجزأ عن طسعة النفس البشرية، حتى وصل «الترشد» إلى تقنين أشكال معروفة من الضبود والمثلية وبحسب المسيرى «إن هذا الدفاع الشر من الشلود الجنسي والدعوة إلى طبيعته، أو التطبيع معه، هو من جوهره ليس دعوة لتسامح أو لتهمهم وضع الشواد جنسياً بل هو هجوم على المعيارية البشرية، وعلى الطبيعة البشرية كمر جمعية نهائية، وكمعيار ثابت يمكن الوقوف على أرضه لإصدار الأحكام، وتحديد ما هو إنساني وما هو غير إنساني والشلود الجنسي هو محاولة أخرى لإلغاء ثنائه إنسانيه أساسه، هي ثنائية الذكر والأنثى، التي تستند إليها المعيارية الإنسانية»^(١)

ومع ذلك فروم دائماً، الفارق بين الكيونة والنطق هو «الفارق بين مجتمع محوره الأساسى الناس، وآخر محوره الأساسى الأشياء وما يميز المجتمع الصناعى العربى هو التوجه الملكى، حيث أصبح شهوة تلك المال والشهرة والسلطة، هي الموضوع المسيطر على الحب»^(٢) إلى درجة بدأ يسود فيها انشغور بالخوف المستمر من فقدان ما يملكه الإنسان، خوف من العصورى، والتعلقات السياسية والاقتصادية، والثورات، والموت، حتى يحول الإنسان إلى «كائن مشغول بالدفاع عن نفسه، تملكه الحاجة لامتلاك مزيد من الأشياء التي يشد منها مزيداً من الحماية»^(٣) وقد انعكست درجة التملك هذه على كثير من مجالات عمل ونشاط الإنسان، بل وعلى لغة وعظه وخطابه اليومى، كما انعكس على عوطفه ومشاعره.

وقد رصد اميرى لملك نماذج موضوعية كثيرة

فعلى المستوى المعوى مثلاً لاحظ زيادة مطردة فى استعمال الأسماء مع الملص استعمال الأفعال ذلك أن لأسماء هي الرموز المنسبة للأشياء، كقولات عندى

(١) المسيرى، موسوعة علمانية، ١/ ١٧٠ (لم تُشربح)

(٢) إريك فروم، (مراجع سابق) ص ٣٩

(٣) المرجع سابق، ص ١٢

مبارته، أو متزل، بينما الأفعال هي الرموز المناسبة لنشاط والفعل، كقولك
أسي، أنظف، أكره، أحب، فكانت تزيد استخدام الأسماء تعبيراً عن نلبية موضة
التملك في الإنسان. ومثل لديك بشخص تسيطر عليه نزعة تملك عادة يعرض
نفسه على طبيب نفسي، يقول: يادكتور أنا عندي مشكلة، عندي لرق، عندي
دوار وسداع وعلى الرغم من أن عندي متزلاً بطبعاً وادفعلاً طرفاء ورهجه طسة،
فإن عندي هموماً كثيرة. يقول مروم محققاً: لو جرى مثل هذا الحديث منذ يقسمه
هعود نعال هذا العاقل أنا قلن، بدلاً من أن عندي قلق ولا أستطيع النوم، لا
أنام، عوض أنا عندي أرق. أعيش في يسي سعيداً، عوض أنا عندي أولاد،
وعندي زوجة، وعندي منزل. وهكذا يكون التعبير بالأفعال تعبيراً عن
الكيسونة، أي عن إنسانية الإنسان واحترامه للأحرار وما حوله، بدلاً من اعتباره
ملكاً له^(١). ويسمى مروم الشخصية التي تسيطر عليها هذه النزعة «الشخصية
التسويقية»، كأنها تقوم على مظهر الشخص إلى ذاته كسلعة، وإلى قيمه «كقيمة
بيادليه»، لا «كقيمة اجتماعية».

وثمة جانب آخر مهم جداً من الجوانب التي يظهر فيها الفرق بين المرحيتين،
وهي هذه المرة في شريحة إنسانية غير مسجة وليس لها قيمة تبادلية، كمنه المسكين
والمتقاعد خاص. الشريحة التي كان يعبر عنها في الأنظمة الشمولية كالبارية
«الأحرار الأكلة عبر المتج» *uscalosa easteres*، والتي يعبر عنها في نظام العولة
الحالي الشمولي الكئي بـ «المواطنين المائمين عن الحاجة» *Syrplus People*.
وعلى كل، فطريقة التعامل معها تدل على فرق ما بين المرحيتين، فالأنظمة
الشمولية اعتمدت طريقة «التسحين»، بواسطة الأحرار والمحارق معازية، كما
حدث لقطاعات المسكين والمرضى المسكين واليهود وأحلف الجرحى لأدان
أمنهم، ونعمد في الأنظمة الثانية طريقة «التبريد»، بواسطة الملاحين والمحاضن
ويوت العجرة والمسكين، أي التحييد والعزل المنهجي لإنسانيه الإنسان وكيونته
الاجتماعية^١ وفي الولايات المتحدة الأمريكية هناك توجه نحو إنشاء عدد من نوع

(١) إريك فروم، (مرجع سابق)، ص ٤٦.

خاص للمعجزة والمتقاعدين لكن ليس على أساس العمل الجسدي الإنساني، بل على حسب العنق والجاء، أي أنها ستكون عملية «ترشيده» جديدة نفعية لهذا القضاء على غرار مدينة «سان سري» المعروفة بمنطقة الشمس الواقعة بولاية أريزونا ونشروط هذه المدينة النموذجية فيمن يرغب في الالتحاق بها أن توفر فيه ثلاثة شروط

١. أن يحصل على منزل باندوية، شراء أو كراء
٢. أن يكون له مصدر مالي يكفي لمصاريفه حيثه وتكاليف الحياة
٣. أن يتجاوز عمره خمسا وخمسين سنة

أما في المرحضة المتجاورة، فما أجمل أن نقرأ في نثران الكريم عن هذه الشريعة قوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبِّي أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَأْتِيَنَّكَ الْإِيمَانُ إِذَا مَا يُلْقِيَنَّ عِنْدَكَ الْكُفْرُ أَحَدُهُمَا لَوْ كَلَّمَهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرٌ وَلَا تَهَيَّأْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ١٧﴾ و«خَفِضَ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلَّةِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلَّ رَبُّهُمَا كَمَا يُبَيِّنُ صَمِيرًا ١٨﴾، بل ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا نُسَبِّحُكَ بِهِ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا إِلَيَّ الدِّينُ مَعْرُوفًا ١٩﴾

ولكن الذي حدث مع الأصم، أن رالت حضارة ذات مرجعية ريانية مترجمة، وقامت حضارة لا مرجعية لها فالعرب لم يعرف هداية الرحمن الصحيح، وقد حُرِّفَ خيالاته ثم اجتاحت بعد ذلك طردان العلمانية الهادفة، الذي جعله ينكر لكل مطلق ومتجاوز أو مركز ثابت خارج عن (الطبيعة/ المادة)، التي حلت محل المرجع العائلي



وأخيرا، ليس في الحديث عن العرب بهذا الشكل أي نكث لمعجزاته العلمية ومذاهب الهائلة وقوته الضاربة، ذلك أب أر دنا ملاسه هذه محددة جوهريه تتعلق

(١) سورة الإسراء، آية ٢٣، ٢٤

(٢) سورة لقمان، آية ١٥

يكيونة الكائن البشري في هذا الخصم المصاحب وبالرغم من ذلك يمكن الاستدراك على كون تلك «الغوة الضاربة» تخضع للعوامل النفسية والثقافية ذاتها، وللمؤشيد العلماني المصيح ذاته، وللتفسير المادي الواحد ذاته (ربح، إباح، رأسمال، أسواق استهلاك، بلد، متعة...) فحتى المفاهيم الأندلسية لمكرامه الإنسان كاخريه، والحقوق، والتعلديه والأمن لا تجد لها تطسقا، ولو سببا. في إطار نفس لنظومة لا داخل العرب نفسه. أما خارجه، فإن القوة الضاربة تتحول إلى عصا عليظة يهشُّ بها العرب على «قمة» وهل يحتاج النهار - أو حتى الليل - إلى دليل؟



نصق إسلامي كوني في مواجهة المنظومة العلمانية،

سـ. بارهنز منظور*

لا شك في أن خطاب منظومة التحديث و خدائه هو الصيغة الرئيسية للتعبير عن عصرنا، إذ يقدم أكثر الأشكال إحكاماً عن الحاضر بوصفه أفضل عالم ممكن حقيقته. ولذا، فإن هذا خطاب يسعى لأن يضمن شرعية على ترتيب القوة العالم، ويعتمد ويؤكد الروايات التي يقدمها من يحتلون قصاياهم. بيد أن وصف منظومة التحديث و خدائه بأنها نقد لماضي أمر يطرح تساؤلاً ومراجعة لا يتهاون بشأن شرعية هذه المنظومة. ومن ثم، فإن دراسة حريتها الأيديولوجية لا يعني أن يقع المرء داخل سجن الحاضر، أو أن يمجّد الإنسان العلماني في مرآة التاريخ. إنها تعني الانتقال من عالم التاريخ إلى عالم النظرية، والدخول إلى تلك المملكة المعنوية، حيث يتنافس مذهب التجاور مع الرمزية/الدنيوية temporality، وحيث لا تستطع البرجماتية والمعصية والرحمة في امتلاك الموهبة أن تذهب بالمخالفات والأخلاق والرغبة في الوصول إلى الحقيقة على سحر كامل.

وتكامل الأساطير القديمة للمنظور، فإن الروايات السردية الخاصة بمنظومة التحديث عاصمتها مبهمه ومتلوثة، فضلاً عن أن بعضها يناقض بعضها. فهي قد تقدم دواعي النظام العالمي الحاضر، هي ذات التوت الذي قد تقدم فيه شجعة عند شرعيته. ولا حاجة بنا إلى القول بأن الفكر الإسلامي لا يستطع تجاهل المزاج

* مفكر إسلامي باكستاني، مقيم في السويد.

المهيمنة للخطاب الحديثي وزعم ذلك؛ فإن منظومة التحديث والحداثة تقدم نفسها وتكتسب شرعيتها بوصفها «تتويماً» وتحريراً للإنسان من حراماته الدينية، كما أن موقفها المثير لسجد تجاه الإسلام صار الآن صريحاً وعلنياً بعد أن كان مشغراً ومستتراً. فلا عجب في أن أية نظرية للتحديث والحداثة، سواء حرّفت بالإسلام على نحو صريح، أو كانت إدانتها إيابه ضمنية، وسواء رفضت مبادئه كلها، أو تجاهلتها تماماً، تمثل أهمية كبرى لدى الإنسان المسلم وهذا جزء أساسي من المسألة الثقافية للذات التي يرتقى من خلالها المسمى بوعيه ويتقن ضميره.

إن أي طرح للفيل الإسلامي يبدو في عيون الإنسان المعاصر، الذي يسير في الزمّ نموذجاً معروفاً علمانياً، يُنظر إليه باعتباره شيئاً قديماً و«رومانتيكياً» لا أمل يُرعى من ورائه، إن لم يُعدّ نوعاً من التهور والحساقة. فالإنسان الحديثي يكره أي تعبير يتمسك إلى العقيدة الإسلامية، ويشهد كل التصورات التي يحمل اسم الإسلام من الدوائر الأكاديمية غير أنه من المقاربات المريبة أن منظومة التحديث والحداثة، ذات العدد الواضح للإسلام ورؤيته للعالم، من القوة والمكانة العالية قلداً كبيراً، حتى إنها تتحكم في مؤسسات «التعليم الراقى» لدرجة كبيرة. كما أن مشغراً بناصرون هي حواس عددًا من المجالات التي لا يختلف الناس على أنها محملة بالأفكار الأيديولوجية، مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعدم التمسك بل وحتى الترويج والسياسة والاقتصاد، وكلها مجالات تكمن معاهمتها الدائمة لكن الهدف الرئيسي لهذه المذهب والحداثة هو إرساء مبدأ تعزّي النظام العقلي الحديث، ومنه قلوبنا وعقولنا بذلك بعداً قديم ثمة صحت من أن اكتساب تعليم حديث قد أصبح الآن مرادفاً لتفريع وهي للزم من مكوناته ومشاهيره الإسلامية.

إنه لمن صعب العقيدة الإسلامية أن يواجه الفكر المسلم منظومة التحديث والحداثة، وأن يبين مواطن النقص والخطأ فيها كمذهب. كما أن إحقاق هذه المنظومة في بناء رؤية متكاملة للعالم، ورفضها أن تصبح في اعتبارها القضايا الجوهرية للمصير البشري يُعدّ مسبباً حقيقياً لأن يصبح الوعي الإسلامي عن الخضوع لأي نظام إدراكي أو أخلاقي ينسب إلى تلك المنظومة. إلى ذلك؛ وعلى الرغم من قسوة النقية الحديثة وما يجره

لمجتمعاتها من يُسر وراحة، فالمفكر المسلم ليس أبداً منظومة الحداثة والعقل المنظم
 الناقد لا يطمع اليوم فيما هو أكثر من برآل جدّ وصريح مع الحداثة، مرآة ليس
 برجماتياً لسياسياً، بل ناصية يقبل النمو والتطور، فإن المسلم، في حقه الأمر، لا
 يمر من أي جدل يمحوه الفرصة لفضح مبادئ الميتافيزيقية للبناء الأيديولوجي لمنظومة
 الحداثة، وتوضيح عدم ملاءمتها كروية للإنسان والعالم. ومن هنا؛ فليس ثمة رؤية
 في أن الفكر الإسلامي المعاصر يحرم، يتجوز أن يكسب الوسائل التقنية
 logistical، على تأكيد استعلائته عن طريق مساهمة النموذج المعرفي الخلفاني معه
 وهو يعمل ذلك وهم كل الصبوغ الأيديولوجية والعملية التي تنسجها المؤسسات
 الأكاديمية في طريق استنابات مثل هذا الخطاب الإسلامي الناقد

ومما يؤسف له أن معظم المفكرين المسلمين، في مواجهتهم منظومة الحداثة
 ورويتها العلمانية بنظام العالم، يكتمون عن الكثير من السُّطح والقبيل من الفهم؛
 وينغص النظر عن المطالب الإسلامي الصادقة بالتقارب مع الروح الإنسانية الهيومانية
 لمنظومتها، وبعض النظر أيضاً عن بعض المفترحات البرجماتية لتأدية باتصال
 متجه للمعرفي، فإن ما قلّمه المسلمون من فكر فطسي واضح وعميق جداً قليل
 والمفكر المسلم، دون استثناء تقريباً، يؤوّل منظومة الحداثة إلى مصطلحات سياسية
 وثقافية مثل «النهضة الإسلامية» و«نهضة العرب» ومن النادر أن يفهم المسلمون
 الحداثة أو يوجهوها بوصفها «تحوّلاً في النموذج المعرفي». أي في المعرفة والوعي
 والأخلاق. الذي تسبب في أن ينحط الغرب عن مبادئه المسيحية، ويتعدى إلى
 تصور ثوحيدي متجاوز دال النظام الجوهري للأشياء

ويوصفه المفسر الأحيل للرؤية الإسلامية، ينظر للمفكر المسلم إلى منظومة
 التحديث على نحو مختلف. إنه يرى أن رسالة هذه المنظومة - في جوهرها، عديمة،
 يتعدى أجنابها، وتبشر ليس بموت الإله وحسب، ولكن بموت الإنسان أيضاً. وكل ما
 يدركه هذا الوعي الحديث وكل ما يشرقه فكره؛ هو كونُ خال من أي «واجب» أو
 «سبب» أو «حايه» والإنسان الخلفاني يستخرج رؤيته الجمالية والمهمية. القائمة بأن
 الإرادة الإنسانية مطلقة. من المعينات المفترضة لأية قيمة في الكون، الأمر الذي يجعله

يُنكر كلاً من سيادة إله المتجاوز، وخلاص الإنسان في الكون، ومن ثم؛ فإن أي شيء خارج إمكانية الإنسان لا معنى له، ويصبح كل ما يحققه الجهد البشري حقيقياً وجميلاً وبعيداً عن الشائقص بين الخير والشر. فلا عجب في أن نظرية الوجود التي تهرجها منظومة التحديث وحملة عبارة عن حالة سياسية تدعى نفسها الاستقلالية والسيادة. ولأنها لا تملك إلا أن تحافظ على حقيقتها كمشروع لا يصل حقدوداً أو قيوداً على القوة السياسية، فليس أمامها إلا أن تحتضن بتحقيق الذات روح العالم، باعتبار أنه هو معنى الاميراطورية. إن مستقبل منظومة التحديث والحداثة لن يكون إلا «يوتوبيا» سوداء، ونظاماً شمولياً يوقف التاريخ، ويُلمى الحفرايا، ويسمى إلى أن يسيطر على الحياة الاجتماعية بجميع ما تحويه من تفاصيل.

ومن ثميل إلى تحديد الموضع الجغرافي لمنظومة التحديث والحداثة بأنه «العرب»، بدلاً من أن يستند بها بوصفها «أرض الخراب الروحي» لبرمن الذي يعيش فيه ولده؛ فليس من المدهش أن نكون الصور التي ستعلمها لتثليها صوراً مظهرية وسطحية ومبتذنة.

ويؤكد البعض أن المجتمعات المسلمة، بسبب تنوعها برؤية متكاملة للمقدس والعلماني، محصنة ضد «اليوتوبيا» للناحية منظومة التحديث والحداثة. وقد يكون هذا حجة بالنسبة للفرد المسلم، ولكن أن تصور أنه «روح النوح» تحرك كلاً من المرد المسلم والمجتمعات الإسلامية؛ فهذا من قبيل السذاجة وعدم الإدراك. ومع الأسف؛ فإن نعلل منظومة الحداثة في عقولنا ووعينا راد من قوة إخرافه الأعراف الاجتماعية وأساليب الحياة فلنوارثه. إننا نحتاج، في مواجهتنا التحديات العملية لمنظومة التحديث والحداثة، إلى رؤية فكرية واضحة للعالم، من شأنها أن تساعدنا على إبطال معزل «السحر العلماني»، وبعثنا على استعادة وعينا الأصيل. وإذا لا أنرد في القول بأن صديقي العزيز للفكر حد الوهاب ليسرى بمدك مثل هذه الرؤية.

* * *

وبعد أهم ما يميز مساهم المسيرى في الخطاب الإسلامي المعاصر (وأنا أشهر هنا إلى كتاباته باللغة الإنجليزية) الفطنة الفكرية والعلمية في مساهماته صديق، وسند

إلى ثقة كبيرة، ومدخله التحليلي مدخلٌ معياريٌ بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ إن الإسلام الذي نتحدث عنه رؤية المسيري (إسلامٌ متجاوز، ذو طبيعة تاريخية، لكنه، رغم ذلك، محلٌ تقديس دائم في العقل البشري ومهمة الإسلام، كما يراها المسيري، تتمثل في إبعاد الإنسان فكرياً وأخلاقياً، وحنائه من الوقوع في الخطأ والخطيئة. ويصف معجم المسيري بأنه معجم عالمي بشكل كامل، يعاطب المسلمين وغير المسلمين على السواء. وبطبيعة الحال، فهذا المعجم له معانيه وسلّماته، ولكنها سلّماتٌ وهي يحاول الوصول إلى حالة من التجاور والسمو لا يعبر عنها كلامٌ أو خطاب؛ إذ أنها حالة تَقُمُّ ملكات الإنسان الإدراكية، وتطلب من الإرادة البشرية الإدعاءَ الكامل إنه وعيٌ «متجاوز» في المعجم الميتافيزيقي، «توحيدى» في المعجم الديني وهذا هو وعي الإسلام

ولا حاجة بنا إلى القول إن المسيري يرصد العالم من أرضيه قوية، محلّه تاريخياً وهذه الأرضيه القوية ملكٌ لنا جميعاً لكنه يوضح نقاط الضعف في هذه الأرضيه، مستخدماً مصطلحات «عبر تاريخية» (Trans-historical) صحيح أن المسيري غير راضٍ عن حالة العالم؛ فهو ليس أحد المتذمّرين عن منظومة التحديث أو الحضارة إن جازر سطحه وثقله من حال العالم جدور روحه وأخلاقه في جوهرها، مهم كانت الأسباب السياسية والثقافية، مباشرة المستولة عن شعوره ذلك إنها أسباب تتعلق بحضرة البشرية ومثل هذه الأسباب لا تطلب دفاعاً عن نسق سياسي معقد، أو عن حضرة بعميق لكن ذلك لا يعنى أن رؤية المسيري لأخلاقية، رغم ميلها للميتافيزيقي، رؤية صوفية خالية من البعد التاريخي

يرى المسيري أن الخلل يكمن في رؤية العاصم التي تقدمها منظومة التحديث والحداثة، وهي حضارة الغرب نفسها، لأنها هي التي يفرض مثل هذه المنظومة وتكرسها وعلى الرغم من أن مثل هذا النقد الثقافي قد يبدو واقعياً البرة، ومثيراً للجدل في بعض الأحيان؛ هذا هو موقف المسيري، المناهض لمنظومة التحديث والحداثة، لا يعرف البوة «السياسية»، كما أنه لا يرحى، على أى نحو، بموقف «الأصولي» المشدّد الذي يقبح أو يدم دون وجود مبررات قوية

ولأن المسيرى إنسان «دو نظرة كوسة شعولية»، واسُّ للعالم الذى يضم محيطه الفكرى الشرق والعرب على السواء؛ فإنه لا يتمى إلى أى تيار يحتكر لنفسه الصواب ويحتلر إم الإسلام وإم العرب. إنه يعثل صوت العقل الذى يتشد الحقيقة، حتى وهو يحتج على انساب القائمة ويتحداها

ومهما كانت المعريات التى يعثها الموقف الفكرى لعبد الوهاب المسيرى؛ فإنه مظهر إسلامى لمنظومة التحديث والحداثة، ومحلل دقيق لثائيريقيتها، وماقد صلب لأخلاصاتها، على نحو يتشد كمال شأنها وربما يجدونها أن تكرر أن البعد الإسلامى فى فكر المسيرى ليس دسرة انتصارية رعية، كما أنه لا بدعى أنه الأصوب أو الأقوم حلقاً، فصلاً عن أنه ليس حرقياً أو تقليدياً. إن عبد الوهاب المسيرى، فى حقيقة الأمر، لا يسمى إلى المدارس الصوفية، إنما تأتى مبادئ فكره الإسلامى من الترامه الواصح بحقيقة التجاور أو التسمو transcendence، وبحقيقة السيم (الإسلام) التى تأتى شبعة ذلك الانسرام ويشهد مثل هذا التسلم على المناهات الفكرية العميقة لشخصية معكره متألمة وربما يستطيع القول إن الإسلام يشل مقدمة الس المسيرى التى تمكبه من تحدى الحطايات الأوربية ومنظومة التحديث والحداثة على هذا النحو المصع والمفحم أحياناً. وعلى الرغم من ارتباطه بالوجودى والفكرى بالقضية العربية، فمن العدل أن نقول إن نقد المسيرى لمنظومة التحديث والحداثة لا يدين بعصل لفلسمة وأندبولوجيه «العروبة» وفى واقع الأمر، فإن العروبة من وجهة نظر المسيرى من أحد أعراض منظومة التحديث والحداثة، مثلها فى ذلك مثل الأعراض المناظرة لها فى تجلياتها العربية



العلمانية هى الابن للدلل لمنظومة التحديث والحداثة وكأى طعل حلس، فإنه تتفع بأسماء كثيرة؛ هى الأدب المعاصر، تقدم العلمانية إما على نحو مواضع كاصيارها- قصاً لمنطقة الدبية، أو قودجاً لتعددية، أو قودجاً للمجتمع، أو نظرية للحكم وإم على نحو مهيب جليل، ككوبها فلسمة ساريتخ، أو عقيدة

للإلحاد، أو أساساً معرفياً للإنسانية أو على نحو أكثر مهابة، كما عبرنا الكمومية (metaphysics of immanence) التي تنص بالنظام الجوهرى للأشياء

ولأن السبرى يؤسس لنظام خاص يبحث عن نظرية كبرى؛ فإنه يستغنى عن تلك الأسماء للمفارقة العلمانية في رأيه هي مذهب منظومة التحديث والتجديده وجوهرها، وهي تستحق أن تنظر إليها على هذا النحو ولذلك فإنه يضطر إلى إسقاط نزعهم الأقل مهابة وهامة للعلمانية، كمسألة فصل الدين عن الكيسة، وذلك كي يصيب كبد الحقيقة لرؤيته التي تقول إن العلمانية هي ميتافيزيقا الحلول، التي تمثل لأساس الجوهرى لكل إدراك وفكر علمانى

وبنى السبرى هذه منظومة التحديث والتجديده على فكرة العلمانية الخصبة المروعة، وذلك بسبب الحاجة الواسعة للمودج معرفى أصيل ويبدو أن السبرى بعض مصطلح العلمانية، يكن ظلاله الواضحة الارتباط بالأيدى بوجوب والقوة، على مصطلحات أخرى قد تكون أكثر إحكاماً من الناحية المعرفية، لكنها عن الناحية الفلسفية تعتبر أقل وضوحاً وتحليلاً، مثل مصطلح الحلولية الكمومية immanentism أو وحدة الوجود pantheism ولأن منظومة التحديث والتجديده تُعد بمثابة إيديولوجية عملية ومذهب للحكم، فهي مصطدم بشدة مع الوعي الإسلامى التجاوزى، وتحقق عملياً لا مسحر منه ولا فلاحه، أي عالم السلع والأوتان ونتيجة لذلك، من على نظرية العلمنة أي العلمانية كعملية تاريخية. أن نفهم من خلال مفهوم العلمانية secularity وأن تُضعف منظومة التحديث والتجديده لتقصيفه، والمقصود بمفهوم العلمانية هو حالة الوعي والتفكير ولا حاجة بنا إلى القول بأن الأخير مفهوم العلمانية هو الذى يمدنا بالفتاح الخاص بفتح "العلماء" منظومة التحديث والتجديده

ويجوز السبرى نفسه عن هذه الحقيقة الجوهرية في نفسه، بلعه سهوه راقعه، عند حديثه عن العلاقة بين معنى العلمانية جبرية والكلية، يقول "العلمانية الجبرية" بمعنى الفصل بين الكيسة والدين، هي هذا المعنى فقط، إنها نظرة إلى العالم لا برغم لنفسها أية شمولية، ويقتصر مجالها على أمور السياسة. ويرى الاقتصاد أيضاً

١٠. ولا تحوّل في مسائل القيم المتعلقة (أخلاقية أو دينية أو غير ذلك)، ولا تشمل معها بالفضايا الجوهرية (كمسألة الأصل البشري، والمصير الإنساني، والهدف من الحياة وما شابه من مسائل) أما العلمانية الشاملة، فلهاها تنبئ نظرة مختلفة كل الاختلافاتها لا ترمي فقط إلى الفصل بين الدين وبين الدولة وبعض وجوه الحياة العامة، بل تهدف إلى فصل كل القيم، الدينية والأخلاقية والإنسانية، لا عن الدولة وحسب، ولكن عن الحياة العامة والخاصة أيضاً، بل وعن العالم ككل في ظل هذا الإطار المرحلي، فإن المصدر الوحيد للمعايير والقيم يبدو هو عائد المصلحة/ المصلحة فقط، ومن ثم، متحكم في كل من الإنسانية والمجتمع قوانين طبيعية ثابتة، وعمليات حالية من القيمة، لا يستطيع الإنسان أن يسيطر عليها. تسعى هذه القوانين الطبيعية الموائمة العلمية، ويقتضي أنها تنطبق على كل من الشر والطبيعة من هنا يمكننا أن نعرف مظلومة التحديث والحداثة الغربية بأنها مظلومة تسعى العلم المنحرف من القيمة كسائر لرؤية الإنسان للعالم كمصدر للقيم والمعايير وبدلاً من تعديل أو تطويع العالم لتلبية لأحاديثها وآمال البشرية، فإن حياة المرد هي التي تخضع للتغيير والتطوير، كى تبع قوانين ثابتة طبيعية عقلية وخيالية من القيمة خلاص القول أن العلمانية الشاملة ليست إلا امسحاً آخر لرؤية مظلومة التحديث والحداثة الغربية»

وفي رأى المسيرى، تمثلت كل من العلمانية - كمذهب - ومظلومة التحديث والحداثة - كقوة للعالم - بقوة كاسية والتوصل إلى المعطيات المستحصلة فيه لتتعلق العلمانية سيساعدا في عملية تفكيك مظلومة التحديث والحداثة كقوة للعالم وكصيغة شاملة لكل ما تحته هذه المظلومة. ولأنه من الصعب محبة مسألة الأساس المعرفي لرؤية مظلومة التحديث والحداثة للنظام الحواري للأشياء، فإن المسيرى مضطر إلى أن يعصب هذه المظلومة بينه وبين الحلولية الكمونية. وعلى الرغم من أن إدراك العالم بوصفه «كل ما هو كائن» حقيقة جوهرية من حقائق الوجود البشري، فإنه مع تطور العلم الحديث تحولت الهواجس الخلقية للكمونية والإحساس الصوري ل«كبروت» الوجود إلى «كوردولوجي» ذي أساس معرفي. لكن المسيرى لا يحوك على طبيعة ومنظور وحدود المعرفة العلمية، كما أنه لا يهتم كثيراً بمسألة ما إذا

كان العلم مشقاً والرؤية الثور حيوية للعالم ومن الواضح أن أيّ مدد إسلامي
 لمظومه التحديث و خدائه كروية للعالم لا بد أن يقوم بتكميل العلم؛ لكن يسري
 العلم كطريق سديم وشروعى سمو اكتشاف المعوقه (الجراثيم)، و بين العلمويه
 (scientism) كمحاوله غير علمية لتحويل المعرفة إلى «كورولوجى» وربما يعمدنا
 ذلك إلى استنتاج مفاده أنه سما نأى مظومه التحديث لعالمنا سيحة لسمو المعرفة
 العلميه، فإن الخدانة كرويه للعالم - نوع من «العلمويه» ولكن بها كذلك؛ فإنها لا
 تستند إلى سلطة العلم إن حقويه الوجود إذا أردنا أن نعبر عنها بطريقه أخرى - لا
 يمكن أن يحيط بها على نحو شامل أى نظام معرفى أو فكرى إنها كالتجاوز
 مراوعه، ولا يمكن الإصبات بها.

ومن الناحية السياسية، يلاحظ المسيرى، من راية فكره الفلسفيه، أن للداعين
 عن العلمانية العقائديه من المسلمين يسعون إلى تحقيق مشروع ذي طابع سياسى من
 تكون عواقبه حميفه وحتى إذا نادوا مشكل من أشكال الحماقة يوروى العلمانية
 الحريه، فهذه لا يسر كون القوة التقويهيه تلوحى «الخطوئى والواحدى»، فلهذه عن
 افتراضين نصيبهم بهذا الوعى وإذا جاز التسامح مع السيامه البر جمائيه العلمانية
 تكونها شىء يصعب تحه، فإن علمه الثقافه، بتجميع واحياه الداحيه لأفراد المجتمع
 بعد بمثابة كثره لا يمكن التسامح معها. وذلك، مرصم كل الخجج المناقصه عن نظريه
 سياسيه عايمه ذات طابع إنسى فى عمارتها، فإن الرؤية الحويهيه مثل هذه النظرية
 ومارستها لابد أن مسع من النموذج الحرفى التوحيدى للإسلام أى أنها لابد أن
 تقوم على مبادئ التجاور/ التفارقه



إن تفكيك المسيرى العلمانية برصعها ديمتافيريقا اللاأخلاقية والمدمية نذهب
 الحلول، وسعيه الذى لا بكل بحثاً عن مواطن الضعف - سوء أكانت منطقية أم
 معرفية أم أخلاقية - فى خدائه النظرية، وتعرضه لحقوق، لأحلالى للحياة
 للعاصره، كل هذا بعد شهادة على قوة الفكر الإسلامى وإنسانيته

وأما ما كان الموضوع الذي تناوله . سواء أكان من التاريخ والأدب والفلسفة ، أم كان حاصلاً برفقته بلعطاء الإسلامى المعاصر ، أم كان يشارل معالم الأستورلوجيا الصهيونية ، أم كان الموضوع من دور ملحد الخلوثة الكمونية فى الأدب الحديث ، أيا ما كان ذلك ، فإن إسهام المسيرى هو ، على الإسرام ، إثراء كبير يفضى إلى الرقى بالرقية الإسلامية وتقديم الخطاب الإسلامى الخاص بها . ولأنه ابن محدث يتمى إلى الإسلام والأمة العربية ؛ فإنه يستحق منا كل تكريم وتقدير



هل هو «لاهوت إسلامي» جديد؟

اشكالية الإشكاليات النظرية

أحمد برفاوي *

ليست موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مجرد موسوعة تعليلية في المفاهيم والنظريات و لأعلام، وإنما هي عمود تأسيس رؤية فلسفية وميثولوجية بعامة، بحيث يمكن النظر إلى الجزء الأول من حيث هو كتاب مستقل

ولأنها على هذا النحو من المكانة، فإنها سرعان ما تعري الباحث في العلوم الإنسانية بالقرادة النقدية، لا سيما إذا كانت لهذا الباحث رؤية ومحتلة

ولأنني، وبعد قراءتي للمجلد الأول من الموسوعة (الإطار النظري)، وجدت نفسي في وضع مختلف: فبني أثر أن اتناول جوانب معينة من الإشكالات النظرية

أقول «جوانب معينة» لأنني لو تناولت كل الإشكالات النظرية لوجدت نفسي في حالة تأليف موسوعة جديدة. فالإعراء هنا كثير، إعراء البعض العديد المختلف، والذي يدعو إلى الاختلاف¹

* * *

ترسم للموسوعة لوحة مفاهيم هي في المحصلة النهائية جنهار معرفه، أو هل هي

* وليس شعبة فلسفة في جامعة دمشق

ميثولوجيا وبحر هـ لا تخفى بين المعرفة بوصفها مثولوجيا وميثولوجيا من حيث هي معرفة

وتأسس ميثولوجيا الدكتور المسيري - كما أرى - على إقامة تمثيل حاد بين راويي رؤية فلسفية، أي أن المنهج مؤسس فلسفياً

وذا كان النقيض واضحاً وهو «الفلسفة المادية» - من قبض النقيض يصعب أن نجد له اسماً دالاً عليه - فإن قلب «الفلسفة مثالية» - قامت واقع في حرج - وإن قلب «علمه روحية» - مبهات أن تضم الفلسفة الروحية مفاهيم الموصوعة - وإن قلت «راوية رؤية هبة إسلامية» - فإنك تقترب من المسألة دون أن تحيط بها!

والأقرب إلى الصواب القول - إن الدكتور المسيري يؤسس المنهج مسند إلى المثالية والروحانية والدينية للإسلامه جميعاً - فحصل على منظومه جديدة من المفاهيم، أو على مهم جلد للمفاهيم، إذ أن بعضها مشق بشكل جديد، وبعضها يأخذ محاولات جديدة ومعاني مختلفة

وعندى أن جميع مفاهيم «الإشكالات النظرية» قد بسب على أساس التمييز بين المرجعية النهائية المنجورة، والرجعة النهائية الكامنة - فلا يمكن فهم الرد، والمسامحة، والحدود، والخير الإنساني، والفرق، والبدء الواحد، واللعن والهدى، والعبادة، والحدود والسماء، والخلق والسبي، والحدود والمعين - إلخ إلخ إلخ - كل هذه المفاهيم إلى ذلك التمييز الذي أقامه المؤلف بين المرجعة النهائية المنجورة والمرجعية الكامنة

وهذا التمييز قاد المؤلف إلى اعتبار أن المطلق «الله» النهائي «المرء»، قد حقد على محور ما طبيعته بعينه المختلف، بدءاً من الإنسان - انتهاء بالطبيعة - مع بقاء التمايز الذي لا يمكن تجاوزه بين «الخالق العيني» ومحتوياته، رغم معنى الإنسان إلى الصعود إليه بسبب ما يعطى عليه من طاقات هير مادية، من أجل أن يحقق القانون لإلهي المختلف عن القانون بددي

لمستحسن هذا الأساس أولاً، الذي يُسهل علينا النظر إلى المفاهيم الأخرى، أو الذي يسمح لـ في النهاية أن نُصدر حكماً خاصاً على طريقة كهذه في النظر

يفهم من المرجعية النهائية بالموسوعة أنها لا تذكر الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية المثبتة له، التي لا يمكن أن تقوم وظيفته بمعالم حيويتها

وهذه المرجعية بدورها مرجعيتان نهائية متجاورة، ونهائية كاملة متجاورة، وهي التي تطلق من نقطة خارج الطبيعة، وفي الظن التوحيدية هي الإله الواحد، المنزه عن الطبيعة والتاريخ وكامنة، أي كامنة في الطبيعة أو الإنسان، حيث معالم يحوى في داخله ما يكفي لتفسيره. وهذا الأمر يسحب على العسعات المادية

ويضاف إلى هذا مغارق بين نظري المرجعية النهائية مغارق آخر، ألا وهو أن الإنسان كائن طبعي في المرجعية الكامنة، فسقط المرجعية الإنسانية فيما المرجعية المتجاورة محاولة الصعود بالإنسان إلى الإله في السماء

إذن؟ نحن أمام نظرية فلسفية إلى العالم، وهذه النظرة نحول إلى أداة فهم أو تفسير لظاهرة إذ نحصل في المرجعية المتجاورة على الدين، فيما نحصل في المرجعية الكامنة على الفلسفة المادية

إن امتحان هذا المفهوم (للمرجعية النهائية) وامتحان قدرته التفسيرية يسمح لنا بالقول

أولاً إن مصطلح «المرجعية»، والمستخدم كثيراً في الكتابات العرسية قد سبق هنا؛ إذ انتقل من تعدد المرجعيات في السياسة والاقتصاد والعلوم الإنسانية بعامة والفلسفة والعلوم إلى اثنتان المرجعية فكل نظرية في العلم هي مرجعية سواء أكانت نظرية في العلوم الطبيعية أم في العلوم الإنسانية وبالتالي، كل منهج هو مرجعية فالبينية، والظاهرية، والديالكتيكية هي مرجعيات في النظر إلى الظواهر.

ثانياً إذا صح فهمنا للمرجعية النهائية المتجاورة والمرجعية النهائية الكامنة؛ فإن

التفسير هنا بين نوعين من الوعي: الوعي الديني في مرجعيته النهائية المتجاورة، والوعي العلمي النظري في مرجعيته الكامنة، ولا يمكن للمعرفة الإنسانية - كما أرى - أن تعدو تفسيراً وفهماً للعالم الإنساني والطبيعي إلا إذا انطلقت من المجتمع والطبيعة، وليس من خارجهما

ثالثاً يبدو لي أن هناك حمولات للفلسفة للمادية وأما المؤلف فهو أن تكون حمولات صحيحة. فالفلسفة مادية لأنطلق من أن الإنسان كائن مادي - بيولوجي فحسب، بن وكائن اجتماعي مدع - ومادية العلاقات الاجتماعية تعنى وجودها الموضوعي المستقل عن الإنسان لكن الإنسان هو الصانع لهذه العلاقات وليس الجانب الروحي في الإنسان إلا هذه النشاط الخلاق المدع للفن والأدب والموسيقى والعلم إلخ، إنه الوعي بعامة

رابعاً أين نضع أنماط الفلسفات العميقة والاختيارية^{١٤} من الصعب عليها، امتداداً إلى ثنائية المرجعية لإياها، أن نقوم بعملية تصيف - صكورة الإله حاضرة عند ابن رشد وفيكارت وإسبينوزا، كما هي حاضرة عند بركل، غير أن «العالم» هو المراجع، وليس «الإله»

خامساً إن إيجاد التشابه بين الوثنية والنزعات العلمانية المادية التي ترجع كل شيء إلى الطبيعة/ المادة، وتنكر أية إمكانية لتجاور الإنساني كما يرى المؤلف - هو نوع من التصفيف الشديد، بل والشديد جداً

فالوثنية مرحلة من الوعي الإنساني، حيث تحتلده فيها الأمطورة مع الدين، بل هي وهي من بالعلاقات المسببة المتحيّلة، ناهيك عن أنها تدرجت بأشكال مختلفة فأساطير الآشوريين مختلفة عن أساطير جريزة العرب، أي أننا أمام نوعين من الوثنية، حيث الأولى تلجأ إلى تعدد الآلهة، قبيح الثنية يُقرُّ بوحدة الإله الذي يسعى إليه الإنسان عبر الوثني - عبر النزعات العلمانية - سواء أكانت العلمانية بكسر العين أم بضمها - هي الإيمان على كل وهي أسطورية، انطلاقاً من بسميه لنزول «مركزية العانم»

مفهوم الإله حاضراً في الوثنية بكل أشكالها، فيما هو غالب في العلمانية؛ إذ العلم علم بالأنواع وعلاقاته السببية الموضوعية، ولهم العالم وتفسيره كما هو عايش في العلمانية من حيث إنه مصدر السلطة هم البشر، وصروره فصل الدين عن الدولة **الح**

وإذا ما أردنا أن مستخدم مقولة «الرد» التي أوردتها المؤلف لعلنا إن الوثنية ترد الظواهر والعالم ككل إلى مفهوم الإله فهي من هذه الزاوية لا تختلف عن الفين التوحيدى، وإن احتلت، فإن مختلف تعدد الآلهة أم طيحتها ومن على ذلك إذا استمعنا مفهوم «المركز» في العالم في الوثنية لا يمكن تصوّر عارح مفهوم الإله

والحق أننا هنا أمام إشكال، النظرة متعب وآية ذلك، أن المعرفة الإنسانية لم تتطور وتقدم إلا أساساً إلى موضوعية العالم، ودور النظر إلى السؤال حول أصله أو علاقته بالإله أما إذا اتجه صوب النظرة «الذوقية» فإننا ولا شك واجهنا إشكالات متعددة من التصورات حول أصل الكون والخلق أو ليدع وعلاقته بالعالم فمن تتأسس المعرفة على نظرة ما وراية إلى العالم*

من رواية أخرى - إن مفهوم الإله، في حضوره أو غيابه في الوعي الإنساني، يبقى بطله على المجمع والقيم والأخلاق، بل وعلى العلم من حيث وظيفته، بل ويلقى بطله على السياسية والأيدولوجية بشكل خاص

غير أنى أعني أن الميثولوجيا وإن كانت تتأسس فلسفياً، فإنها لا يمكن أن تتأسس ديباً وأقصد بالأساس الفلسفى لميثولوجيا الطبيعة العامة لها، كأن نقول الديالكتيك مثلاً أساس فهم العلم وهذا أمر مختلف عن نظرنا إلى علاقته الله بالعالم

قلنا إن مفهوم المرجعية النهائية المتجاوزة والكاملة، يؤسس لأكثر المفاهيم التي تصورها إشكالات نظرية، بحيث عمد أن أكثرها ليس، لا سرحاً بهذا المفهوم الأول مع مفهوم الرد، إماردة إلى الطبيعة في المجمعية للماديه الكسنة، أورد إلى المراجعة

الربانية في التشجاره. وقس على ذلك المركز، فهو الآخر مرجعية، إنما إلهية لو
مادية، ولا يختلف الأمر في المسافة والحدود والحرير الإنساني

يردّد الأمر وضوحاً على «المعنى والهدف والعناية» فالتلف يستخدم عبارات من
قبيل «معنى الحياة»، «معنى الوجود»، ويقول «العناية هي الإيمان بأن العالم له
معنى وعناية (عكس المذمومة)، وهذا ما تشرّبه الديانات النوحية» ﴿لَوْ أَنَّمَا
خُلِقَ هَذَا بِاطْلَافٍ سَبَّحَانَكَ﴾ ثم يربط بين معنى الوجود ومعنى حياة الإنسان،
ويقول «لا يمكن تصور معنى لعالم تسود فيه الصدفة وثم عناية تخلقه بالصدفة
للحظة»

نرى، هن معنى العناية عن الوجود يفقد بالضرورة إلى معنى غائية الإنسان؟
إن نقل الغائية من حقليها الإنساني إلى حقلي إلهي، تعميم غير مبرر منطقياً
حصلاً عن أنه يفهم العناية إلى حدود الظواهر غير الإنسانية. قد العناية من وجود
الحجر أو الماء أو الشجر أو البركان؟^{١٩}

في رعي كهذا عودة إلى الوعي الديني في معنى العناية والمعنى والهدف
مما هي إنسانية صرفة. إن الإنسان هو الذي يطلع على الأشياء معناها، وهو الذي
يحدد الأهداف، وهو الذي يسعى نحو عاينه من إن تحديد الإنسان عاينه في
الوصول إلى المطلق هو، بحد ذاته، غاية إنسانية

والحياة العممية تدلّ على ذلك بما لا يدع مجالاً للشك. والأكثر مدعاة للتأمل
هو القول بأنه إذا كان وجود العالم مصداقة فإنه لا يمكن تصور لمعنى العالم!

فبأن وجود الإنسان كالمصادقة كما هو وجود العالم، ولكن منذ اللحظة
التي يوجد فيها الإنسان موضعاً كائناتاً عداً واحداً يحقق العاين والهدف والمعنى. إذ
سيطرح السؤال على بحر أمر ما معنى وجودي في هذا العالم؟، وليس، ما معنى
وجود الوجود؟. فوجود العالم مصداقة لا يلقي إطلافاً وجود العناية والمعنى
والهدف بالمعية إلى الإنسان

(١٩) آل عمران ١٩١

والعلم في الواقع لا يتحرك إطلاقاً من فكرة العناية للسمعة للوجود، لأنه يصر العالم فيما هو عليه، ويكتشف من جملة الأساليب الواقعية (موضوعية في الظواهر الطبيعية) ولكن في العلوم الإنسانية معاناه من المصعب أن تُلمح العناية في مهمتها للعالم، فمخروب والفنون والعمارة - إلخ هي بالأصل غايات إنسانية

وتقر الشعوب بصراب كثيرة من الوعي تُقضى على الأشياء معانيها، دون أن تكون هذه المعاني جزءاً من هذه الأشياء بالذات - فمعى البقرة في الهندوسية هو إصفاة يُعد إنسان على البقرة، فيما معى البقرة لدى الشعوب لأخرى لا يعدو أن يكون طعاماً أو وسيلة استخدام (الحليب أو اللحم - إلخ)

وإن ظهر أزمة المعنى من حيث هي ثمرةً لنبى معنى الوجود الكلى، بل بوصفه أزمة المجتمع الراسمالي الذي «سُلع» كل شيء، بما فيه الإنسان ومن هنا - فتعنى تقسم ظاهرة الاختراب أو التشبُّث في جعل العلاقات الرأسمالية، وليس في حقل آخر ديبى - بل إن إضفاء المعنى الدينى على العالم هو من وجهه نظر البعض شكلاً من الاختراب، وخاصة لدى ميورباخ.

وإذا كان الأمر هكذا فإن النقد ذاته يوجه إلى معاهيم السجود والتمسك في مقابل الحلول والكمون - فوضع الفكر والخصارات في صيغة إما مستجوده ومتعاليه، أو حلوية وكموية لا يصمد أمام التاريخ - فالتاريخ هو تاريخ الإنسان الفاعل، وهو الذى أنتج الأفكار والآفاق - إنه صانع التاريخ، ولكنه لا يستطيع أن يصنع التاريخ على هواه - من هنا تشأ فكره العلامة بين الضرورة التاريخية وحرية الإرادة الإنسانية - فالتاريخ كما قال ميجل - ليس إلا مساراً على الحرية لهاقتها والحرية مسار علاقة الإنسان بالإنسان، وعلامة الإنسان بالطبيعة - في السيامه برصد تطور الحرية من الحكم المطلق إلى الديمقراطية - على العلم برصد تطور الحرية في السيطرة على الطبيعة، واتقاء شرها، وبوغيتها في خدمة الإنسان - ومن الفن والأدب - برصد تطور الحرية في مجال القنن والتعبير

نكن الحرية لا تتطور إلا في حقن تصراع بين القوى البائدة بها والمجادة فالسعى وراء الحرية هو تجاوز بعد ذاته، والناظر إلى العلقة من حيث هي يقين الحرية، يعتبرها لا محالة، تمهوراً

مرة أخرى ما الذي يجعل من القول بأن العالم مادي وأن الإنسان كائن طبيعي مدعاة لاستنتاج أن الإنسان هو غير نازع للتجاور والتمالي؟ ومن ذا الذي يستطيعه أن يحدد التجاور والتمالي بوصفهما معاً للمطلق الإلهي؟

على أية حال، ودون الإسهاب في مناقشة للفاهيم جميعها، لأنها جميعها تتحدّد وفق رؤية الاختلاف بين الإلهي والنيوي. فإن السؤال الأساسي هو هل يمكن بدء ميثولوجيا للبحث استناداً إلى تقسيم كهذا؟

إننا هنا أمام دحض للفلسفة التي يُطلق عليها المادية، وليس أدلّ على ذلك من ذلك العنوان العريض (في ص ٦٨) «خلق المودج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان».

ولكن، ما الفلسفة المادية من وجهة نظر مؤلف الموسوعة؟

يطلق المؤلف من حكم صارم، وهي أن الفلسفة «إيم مادية أو غير مادية» وإذا كانت الفلسفة المادية من وجهة نظره هي التي «لا تقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة الطبيعية والبشرية»، ومن ثم فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه، وأي منظومه فكرية أو قيمية متجاورة للمادة». فإن الفلسفة غير المادية ستكون عكس هذه الفلسفة، أي المادية.

ثم يعدّ المؤلف أطروحات الفلسفة المادية لا وجود إلا للمادة، وهي أولية أبدية، لا معنى ولا مستحدث من العلم، ولا توجد أية صفة سوى الصفات المادية. أكثران المادة بالحركة، والحركة داخلية فيها، وحركتها لا قصد لها ولا غاية، وكل تغير له أساس مادي. ثم، إن المادية ترى أسبقية المادة على الإنسان.

إن تقسيم الفلسفة إلى مادية ومثالية هو بالأصل تقسيم ماركسي حديث، ولا يعود أصلاً إلى ماركس. ومع ذلك، فإن من الصعب الموافقة على هذا التصنيف الذي أوردته المؤلف للفلسفة المادية إذا أردنا أن ننسب الفلسفة للمادية كما جاءت في تاريخ الفلسفة بأنها يجب على السؤالين الأنطولوجي والمعرفي «ما أصل العالم؟»، وكيف أعرف العالم؟

فالعالم مادة، بمعنى أنه وجود لشيء لبيد غير محبوق من العلم والمادة بعينه
 ليس الماركسي هي الواقع الموضوعي المقابل لوعي ثم تغير الماركسية مثلاً بين
 المادية الميكانيكية والمادية الجدلية والمعرفة هي نشاط إنساني خلاق في معرفة
 الواقع - الطبيعة والمجتمع نظرياً، تبدأ بالإحساسات، ثم التصورات الحسية
 والمعرفة العقلية فالإنسان فاعل، يوصفه ممارسة عمسه وممارسه عقلية، ومن
 الصعب الفصل بينهما فما من فسيحة ماديه تقول إن الإنسان مادة وحسب؛ لأن
 هناك تغييراً بين النشاط الخلاق للإنسان والطبيعة الجامعة الصماء

ولعل الإنسان مثلاً عند ماركس موقع مركزي فله صميم ليس مجرد مادة، إنما هو
 جملة علاقات اقتصادية، وسياسية، وأخلاقية، ووعوية. إلح والوعي يقوم بتدور
 فعّال في حياة البشر، وليس مجرد انعكاس للواقع الموضوعي بمعنى هو ماركس
 ليس الوعي هو الذي يحدد وجود البشر الاجتماعي، وإنما وجود البشر الاجتماعي هو
 الذي يحدد وعيهم لا يعني إطلاقاً دور الوعي في تحديد هذا الوجود

و الإنسان، فضلاً عن ذلك، هو تاريخ وما من أحد سادى بين تاريخ الإنسان
 والطبيعة، وما من أحد قل إن قوايس العيرياء هي ذاتها، الملامح القانونية لتطور
 صميم ومن ذا الذي أكد، من الفلاسفة الموسومين بالماديه، أن الشاعر الإنسانية
 الكونية الأولية، مثل مشاعر الأب، والأمومة والرحمة في الاطمئنان والانتعاش
 بالآخر ومظاهر الحب والحماسة - كلها أمور مادية؟

وإذا كان للزلف يرى في العلاقة التي تتحدث عنها الماركسية بين البناء العرفي
 والبناء التحسني تبعه البناء العرفي للمادة، فإنه ومع الأسف، لم يلتفت أسس
 الديالكتيك في فهم هذه العلاقة ومع ذلك، لناخذ مثلاً على ما سماه المؤلف الشاعر
 الإنسانية الكونية، وهو مشاعر الأبوة، ما عسى أن مشاعر الأبوة مشاعر إنسانية كونية؟
 معناه، ببساطة، حب لأب أبنائه لكن التاريخ يشهد أن هذه المشاعر مختلفة في
 الزمان، كما هي مختلفة في المكان، ومختلفة في شروط الواقعية. فوالد البنات في بعض
 مناطق العرب الجاهلية. ومن فيك الأب بالنداء، عادة تحتاج إلى تفسير، وقد نرى عنها
 الإسلام، فهل عاطفة الأبوة هنا هي ذاتها ما يبط الإسلام؟

ومارالت بعض المناطق العربية معًا من ولادة الأنثى ، وهذا واحد لدى الأب والأم ، مما لا يختلف عاطفة الأوربي . الفرنسي مثلاً تجاه الأنثى أو الذكر ثم ، هل عاطفة الأبوة في العصر لإقطاعي لأوربي هي ذاتها عاطفة في العصر الرأسمالي للتقدم ؟

وعلى مثلاً الانتماء بالآخر فهي لمجتمع الراعي الديسي تحتلف علاقات الانتماء بها هي المجتمع الصناعي . الديسي فسكان بناية و حلة في مدينة دمشق أو القاهرة بالكاد يعرفون بمصنوع البحض ، ولم تعد علاقة الحواريات مكانة في النعم من ناهيك عن قيم الشرف والكرامة والحب الخ ، فكلها قيم متحرقة ومرتبطة بمستوى تطور المجتمعات ، واختلاف سلوكياتها وتاريخها .

وأنتهى في اختلافي مع المذكور انسبرى في انتظار إلى ما أسماه «إحفاق المودع انداس في تفسير ظاهرة الكون»

يعيد المؤلف في مسألة المعرفة إلى القرن السابع عشر والثامن عشر الأوربيين ، والاختلاف بين الحسنيين والعقليين في هذه المسألة ويعتقد السيد لمسيرى أن لناديين هم الذي يقولون بأن العقل صفحة بيضاء تراكم عليها المعطيات الحسية ، ويتحول إلى أفكار كلية بطريقة آلية لكنه يعتبر أن إسبيورا فيلسوف مادي وإمسورا فيلسوف عقلي يُقر بالمعرفة للقلبي في حين أن برلكي حسي ، لكنه فيلسوف مثالي يعتقد أن لإله هو الغضاض لصحة معارفه !

إذن ، نحن أمام فيلسوف مادي يعتقد بالمعرفة الفجائية «الأفكار العطرية» ، وفيلسوف مثالي يعتقد بأن العقل صفحة بيضاء ، وهو حسي ينعم للوقت ، وبالتالي ؛ فمن الخطأ العادح أن موحدين أحسى والمادي والعقلي والمثالي ناهيك عن أن الفلسفة الواحدة قد تجاور هذا التقسيم في مسألة المعرفة ، ولم يعد أحد ينظر إلى علاقة الذات بالوجود كملافة سلبية أو أحادية

واستشهد المؤلف بجان بياجيه ، كدليل على دحض ما سماه التفسير المادي ؛ دليل على هذا التجاور أولاً ، ثم إن بياجيه ديالكتيكي ثانياً ثم إن المؤلف في طي

يحطد بين الرعة العدمية والفلسفة المادية فهو يعتبر ميتشه فيلسوفاً مبدعاً ، لا لشيء إلا لأنه أهدى موت لإلهه - ولأنه - أي المسيري حشد الفلاسفة في خفيتين لا ثالث ييهما ، فإنه هبتي جداً من ترويعات الفلسفة والفلاسفة

والحق ، أن عدمية ميتشه أو هايدجر أو بعض فلاسفة التمكنك لا تُحشر هكذا مع ماركس ولو كانتش وأنتوسير من الماركسيين الجليلين ، والذين هم في النصف الكلاسيكي ماديون ثم إن الهجوم على اليساريين بما بوضعه هجومًا على الكل - كما يقول المؤلف - مجده عند فلاسفة الوضعية المنظمين ، وهذا لا يُطلق عليهم في الكتب الماركسية الكلاسيكية أصحاب الاتجاه المثالي اللاتني ، ولا علاقته لهم بالمذهب المادي بالمعنى التقليدي للكلمة

ببساطة يحسن لإله مكثاً مركزياً في إشكالات المسيري النظرية ، ويغدو عامل تغيير فلسفي وميتولوجي لكن الفلاسفة لا تأنش على أساس حضور فكرة الإله أو لا ، وبخاصة إذا كانت فكرة الإله هنا دينية - بحيث تروحت الفلسفة هي فكرة الإله ، مانها لا تتطلب إطلاقاً وعكراً الإله الديسي

إن نقطة انطلاق المسيري إدب ديبّة الإله أولاً ، ثم «الله» وهكذا يحصل على «اللاهوت إسلامي» جديد ، وليس على مقدسه ميتولوجيا - مهل يحتاج إلى لاهوت كهذا لكتابة موسوعة حول اليهود واليهودية والصهيونية؟

إنه ليس سؤالاً استنكارياً - بل هو سؤال يدهو إلى التفكير والإجابة!



مفهوم العلمانية الشاملة

ضرورة المساواة.. ومحاولة الإجابة

هاني نصيرة*

جاءت موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية للدكتور المفكر عبد الوهاب المسيري حديثاً ثقافياً مريداً، ملأ الدنيا وشغل الناس، وذلك لما تحمله من ضرورة ملحة يعرفها الواقع ويحتمها التاريخ، إذ أنه رغم مرور ما يقرب من خمسين عاماً على الصراع العربي-الإسرائيلي، وما يريد عنى حالة عدم من الصراع التاريخي، كما تزال مضطربة معرفة الآخر تظهر في خطاب التحليلي لمختلف جوانب هذا الصراع، فلم يصدر حتى الآن معجم عربي واحد يعرف مصطلحات هذا الصراع ويحدد معانيها فهي ظهرة في كل الدراسات اليهودية باللغة العربية، وفي غيرها بعامية، بما حملته من رؤية نقدية خاصة لكن ما سبقها من أعمال، وللتاريخ اليهودي والصهيوني بشموله (سياسياً واقتصادياً واجتماعياً ومعرفياً)، محروصاً في ظل نموذج تفسيري اجتهدى مركب، لا يتسمي المسائل من المقولات، ولا يجرّد المجتمعات اليهودية من سياقاتها التاريخية والاجتماعية. إنها دراسة تحمل تمييزاً الخاص مع إضمار نماذجها التحليلية التفسيرية للاحتبار المستمر فهي موسوعة منا وتتمنى إلينا، نسألنا كما نسأل الآخرين

و هذه الموسوعة محطة في مسار الفكري للدكتور عبد الوهاب المسيري الذي

* مكيبرو محرر مجلة وفاق عربي-مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

بدأ منذ أوائل السبعينيات بدراسته عن الصهيونية نهاية التاريخ مقدمة لفراسة الفكر الصهيوني (العامرة، ١٩٧٢)، والتي خرجت منها موسوعة المصطلحات اليهودية والصهيونية رؤية نقدية، والتي قررها عام ١٩٧٥ تحديثها، وتتمسك جانبها التعكيلي القوي، واستغرق هذه العملية ما يقرب من عشر سنوات، أي حتى عام ١٩٨٥ حيث انتقل من مرحلة التعكيل إلى مرحلة التأسيس، وبدأ يطرح أسئلته الفكرية ومصطلحاته. وسعت المصطلحات الجديدة في الموسوعة سمة واضحة وإيجابية فيها كما طرح مقولات تحليلية جديدة كان من شأنها تركيب تصور جديد لتاريخ اليهودية ولأغلب الجماعات اليهودية. لذا، لم تكن هذه الموسوعة مجرد موسوعة تشخيصية استاتيكية جامدة لموضوعها الخاص بحدود، وإنما ارتفعت في مختلف أجزائها، وخاصة في جرتها الأولى موصيغ الشارح، إلى مستوى العمل «الرؤيوي» التأملي. فلم تكن مجرد دراسة حالة «اليهود واليهودية والصهيونية»، ولكن كانت حالة نموذجية قابلة للتكرار والتثاقلي، فهي حالة مثله لحالات أخرى. على حد تعبير المسيري نفسه. والأداة التحليلية التي يستخدمها الدكتور المسيري هي النموذج المعرفي التحليلي المركب، الذي ساعد على الإغرائية والتعبراب أحادي البعد، ويحاول هذا النموذج تناول مختلف جوانب الظاهر اليهودية والصهيونية

وحد حملت الموسوعة دقة عالية في تحديد مصطلحاتها ومفاهيمها لتحديد واضحاً من البداية (في الجزء الأول)، وهو ما استعادته وأكدته في الجزء الثاني والأخير فكانت الموسوعة مثالية نموذجية، تعرف المقدمات والأوليات والتقنيات، وعهد الوصول إلى النتائج، وتستدعي التأمل، وتثير التساؤل والحوار معها، خاصة في جرتها الأولى، الذي يمثل في رأينا رؤية العالم عند الدكتور المسيري، ويجوهر الرؤية النظرية في الموسوعة كلها؛ إذ لا يناقش فيها الدكتور المسيري حالة محددة، قدر ما يناقش خطاب الحداثه كله، وبخاصة في تناوله لنموذج العنصرية الشاملة

معاونة الإجابة: التماذج الثلاثة وتربطها مع العلمانية الشاملة

اعتمد المنهج التحليلي في الموسوعة على ثلاثة نماذج رئيسية، هي نموذج «الحلولية الكمونية الواحدة»، ونموذج «العلمانية الشاملة»، ونموذج «الجماعة الوظيفية». ويرى الدكتور المسيري أن النقطة المشتركة بين كل هذه النماذج هي أنها واحدة، تنكر التجاور، وتلغي الثنائيات الفضاوية واخير الإنساني فالخولية الكمونية هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حلّ في العالم حتى أصبح غير متمييز للعالم ومترجماً معه، ومن ثم أصبح الإله والطبيعة، الإنسان والطبيعة، والكل والجو، والعام والخاص، ثنائيات الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والكل والجو، والعام والخاص، تختفي، لتظهر الواحدة الكمونية المادية والعلمانية الشاملة ترى أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، وهو ما يقضي على ثنائية الإنسان والطبيعة لتظهر الواحدة المادية، ويعرف أعضاء الجماعات الوظيفية في ضوء وظيقتهم وحسب، لا هي ضوء إنسانيتهم المتضعة^(١)

وهذه الصلة كانت حاضرة كل الحضور في تناول المسيري لفهوم العلمانية، الذي ابتلى في تناوله من إشكالية تعريف العلمانية، رغم أنها من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي الاجتماعي والسياسي والفلسفي الحديث في الشرق والغرب ثم طرح ما أسماه «إشكالية العلمانيين»، وهي العلمانية الجورثية التي يعرفها بأنها رؤية جورثية للواقع (برجماتية-إحرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهاية المعرفية، ويعبر عنها بعبارة «فصل الدين عن الدولة»، كما أنها لا تنكر وجود مطلقات وكرليات أخلاقية وإنسانية. أما العلمانية الشاملة، فهي رؤية شاملة ذات بُعد معرفي (كلى ونهائي)، تحاول-على حد تعبيره- «تخليد صلاحه اللين وداوريات والمطائف والميتاميريقا بكل مجالات الحياة، فإما أن تنكر وجودها تماماً في أسوأ حال، أو تهتمشها في أحسنها، وتري العالم باعتباره وعانياً مادياً، كل ما فيه في حالة حركة، فهو تسيي^(٢)».

(١) د. عبد الرحمن المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٢٨/١، بيروت

(٢) موسوعة، ٢٨/١

ثم يضيف المسيري: «تتصرع منظومات معرفية (الحواس والدوافع المادية مصدر) للمعرفة»، وأخيراً «المعرفة المادية المصدر الواحد للأخلاقي»، وتاريخية (التاريخ عظمى تتبع مساراً واحداً، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدي في نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية)، ورؤية للإنسان (الإنسان ليس سوى المادة صهر إنسان طبيعي / مادي)، والطبيعة (الطبيعة هي الأخرى مددة هي حالة حركة دائمة)»^{١٢٧}

ويسمى هذا العلمانية الطبيعية / لادنية أو «العلمانية العلمية» ويرى المسيري أن الفترة المصرية لنموذج «العلمانية الحزبية» صعيمة إلى أبعد حد، وأصبح مصطلح العلمانية باعتبارها «فصل الدين عن الدولة» لا يعبر عن مطلوبه، لأنه مرتبط بامر حل لأولى لتطور العلمانية العربية، تراجعت واهشت إذ مضاهت معدلات العلمنة بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأليكترون جيا، وأصبحت العلمانية ظاهرة اجتماعية كاسحة، ومحولاً بديلاً عميقاً يجاور عملية فصل الدين عن الدولة يشمل كل مناحي الحياة المادية والروحية. لذا يرى الدكتور المسيري أن مصطلح العلمانية قد اكتسب خاصية جيولوجية براكمية، فحين يظهر تعريف جديد يضاف إلى التعريفات السابقة، ويستمر إلى جوارها دون أن يحل محل أحدٍ عيه كل التعريفات في نموذج واحد، شامل ومركب تكون له مقدرة تفسيرية عالية كما يرى أن تصور العلمانية على أنها فكرة ثابتة، لا متتالية لمعالجة أحالة في التحقق، أمر يعوق القدرة التفسيرية كذلك للعلمانية الحزبية التي امتدت وتطور مع تطور الدولة القومية وسيطر بها على المؤسسات الإرشادية والتربوية. فالفرق بين العلمانية الحزبية والعلمانية الشاملة هو في واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية ضمن النموذج، حلقات في نفس المتتالية هي للمراحل الأولى تسم العلمانية بالحزبية حينما يكون مجالها مقصوراً على الجانب الاقتصادي والسياسي، وحين يكون هناك بقايا مطلقاً مسيحية وإنسانيه، وحين تسم الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللغة بالقسم والمجر عن اقتحام (أو استعمال) كل مجالات الحياة. لكن في المراحل الأخيرة، ومع توليد قوة الدولة ووسائل الإعلام ومطامع اللغة، وتمكنه من الوصول إلى الفرد وإحكام القبضة عليه من الداخل والخارج، ومع استعمال

عمليات العلمنة بضمور المطلقات واحتمالها، وتهميش الإنسان، وسيادة النسبية الأخلاقية، ثم النسبية المعرفية، تظهر العلمانية الشاملة^(١).

هذا الفارق عميق في القدرة التفسيرية للمراحل التاريخية المختلفة. ويضرب الدكتور المسيري مثالا بالاجتماع الإنجليزي في منتصف القرن الثامن عشر وللاجتماع الإنجليزي في أواخر القرن العشرين. فالأولى كانت تسوده العلمانية الحرفية، حيث الفرد فيه لم يحض بعد المرجعية «المادية الكاملة»، أما الثاني فهو مجمع تروى فيه العلمانية الشاملة، وتسيطر عليه الراحدة المادية تمامًا ثم القيولة الشاملة. وهذا أيضًا هو الفارق بين المجتمع المصري في أوائل الخمسينات والمجتمع المصري في أوائل التسعينات، وهو الفرق بين الخطاب العلماني في المراحل الأولى للعلمانية، والخطاب العلماني في المراحل المتقدمة.

ويرى الدكتور المسيري أن هذا المصطلح ليسهم ويحتل شحلاً بأصبعه أيديولوجية ومخالفية حادة، كما كانت الحال مع لفظ هيجات، وأن الأمر لو كان يسهل لاخمس مصطلح «نزع المقداس» أو «الواحدة الكمومية المادية» وهي - أي العلمانية - رؤية شاملة للعالم عقلانية مادية، ترى أن مركز الكون كائن فيه عبر معطى ومتجاوز له، وأن العالم كله مكون من مادة واحدة، ليس لها أي عداية ولا تحرى أي أسرار، وهي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تنكث بالخصوصيات أو التمرؤ أو المظلمات أو الثوابت. وهي بذلك هي رأى المسيري ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت عن الدولة أو عما يسمى بالحياة العامة، وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس) عن العالم، أي عن كل من الإنسان (في حياته العامة والخاصة) والطبيعة، بحيث يصبح العالم مادة سية لا قلادة بها. وهذا ناتج عما يسميه الرحمة الجنبية التي تحمل في مضمونها تحيى الإنسان عن استهوية الأخلاقية، وبالتالي تحليه عن المجاور، ورفض المطلقات والثوابت والقيمة، وسقوطه في اللذات والاستغلال أو الاستهلاك، إلى غير ذلك.

(١) المروحة، ١١٥/١

ثم يمتد الدكتور المسيري بمفهوم العلمانية ليربطه بالإمبريالية والعولمة، مبرراً على طريقته في تناول العلمانية كمودج تحليلي واحد يبيس الاستمرار والانقطاع في الحضارة العربية الحديثة، معتزلاً أن ثمة وحدة قصاصه ورء كل الظواهر المتنوعة، أي أنها وحدة لا تُجْبُ السوح، واستمراريه لا تُجْبُ الانقطاع والتحولات النوعية ويعسرها للمسيري التاريخ العربي، كما سمه في مرحليه الحداثة والنحلت (النسبة النقشعية) ومرحبه ما بعد الحداثة (السائل الفردوسية)، وأن ما بين المرحبتن هو اختلاف اجرتيه والشمول، الانعراق ولاحواء، برؤية مادية واحديه كموية أو علمانية شاملة، لا جرتية يكون ففروح مكان فيها، وللمطلق قبة وأثرة من علم والعلمانية الشاملة تنسم، شأنها شأن كل النظم الحلاوية الكموية، بأنها متتالية تمر بمرحتين أساسيتين تمر كرحوب الدات الإنسانية (الواحلية الذاتية والإمبريالية)، والنمركز حرون الموضوع الطمعي/المادي (الواحلية الطبيعية/مادية)، وهذه هي مرحلة التحديث المطولة الصلبة وحلم التجاور المادي^(١) ثم يتحدث عن المرحلة الثانية (ما بعد الحداثة) من تاريخ الحضارة العربية، حيث يعتنى الدات الإنسانية ويقوُهن نمودج الطمعة/مادة، وهي مرحلة احتفاء الدات والموضوع، ومن ثمَّ تعتمد المركز (الإنساني والطبيعي)، ومن ثمَّ فهي مرحلة اللاعقلانية المادية^(٢)

ويذهب الدكتور المسيري إلى أن العلمانية والإمبريالية صنوان، فرحم أن الإنسان العربي بدأ مشروعه التحديثي بالترعة الإنسانية الهويماتية، التي همتت الإله، ووصعت الإنسان في مركز الكون، فإنها شأن أية فلسفة علمانية شاملة، تدور في إطار المرجعية الكامنه لمادية، ويرى أن الإنسان إنما هو كائن طبيعي/مادي يضرب بعنونه في الطبيعة/مادة، لا يعرف حدوداً أو ميوداً، ولا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية؛ وهو «مرجعية ذاته» ومن ثمَّ يراه المسيري متمركزاً حول مصلحته ويقائه مادي، وغير قادر على الاحتكام إلى أية أخلاصات سوى القوة لمادية ثم ينهي إلى أن العلمانية هي النظرية، وأن الإمبريالية هي الممارسة وإن كان للممارسة (الإمبريالية) شكلان في رأيه

(١) نفس المرجع والصفحة

(٢) نفس المرجع والصفحة

الأول التدخل الأوربي، الذي أخذ شكل الدولة العلمانية الرشيدة (الملكيات المطلقه - الدول الديمقراطية عند الثورة الفرنسية - الحكومات الشمولية)

الثاني الإمبريالية في بقية العالم التي أحدثت أشكالاً كثيرة (لاستعمار الاستيطاني - الاستعمار التفليدي - الاستعمار الجديد - النظام العنلي الجديد)^(١)

وكل هذا في رأي الدكتور المسيري أشكال جديدة من الهيمنة والعهر والظلم وإلغاء الإنسانية، تروح إلى المرحمية المادية الكامنة في العلمانية الشاملة، التي يحاكمها لا على مستوى القول والنظرية والمؤزج العنلي، الذي قد لا يكون إنشائي، أو معادياً للإسلام، ولكن على المستوى المعادجي العنلي، ومستوى المرحمية النهائية، التي تسبغ الإله وأنه مظللمات من عمله الحصول على المعرفة وصياغة المنظومة لأخلاقية، كما تستبعد الإنسان من مركز الكون يضرامة وحدة، وتترك عليه مركزته وحرية^(٢)

ويمكننا إيجاز رؤية الدكتور المسيري للعلمانية - التي اتحدتها قودجاً قسلياً وتركيباً تفسيرياً للتاريخ، العربي بخاصة والعالمى بعامة - في أنها تأتي على الإنسان، بتجاوز المطلقات، وتعبير الإله فعلاً أو نظراً، وتركز على المصلحة والمصلحة واللذة، والعروس يدي ومادوناً ومايكل جاكسون^(٣) ويذكر المسيري أن نطاق العلمانية قد اتسع وسعوى عوامل الاقتصاد والسياسة ووصل إلى عالم الفلسفة، بل وعالم الأوجدان، من طريق قطاع الإعلام واللذة، ومن طريق تلك الرعة الحسية هي الإنسان التي تحمل رغبة الإنسان في السخلى عن أية مشولية أخلاقية وقيمة خارجة عنه.

وتعتبر دراسة المسيري لمفهوم العلمانية، وطرحه الخاص لمفهوم العلمانية الشاملة كنموذج تحليلي وتفسيري للتاريخ، أهم من فكرى يسمى تفويض مشروع الحداثه العربى من داخله في رأيا، وبعض أدواته وآلياته، لذا لم يكن عربياً علينا تبني قطاع

(١) المزمعة، ١/ ٣٥٦

(٢) نفس المرجع والمصفا

(٣) المزمعة، ١/ ٣٢٤

كثير من الإسلاميين المفكرين وأبنائهم فكر المسيري ورواه، لأنها أيضاً في رأينا أهم محاولة تؤسس لما يُطلق عليه «أسلمة للمعرفة»

وقد امتد تدور المسيري لمختلف المصطلحات المرتبطة بالعلمانية مثل الاختراب، والتشكيك، والحواسلة، والتسلع، والتوثيق، والأنومي (اللامعيارية) كما ذكرنا يُخلق عليه ما يعد العلمانية Post Secularism والظواهر للعاجية لها كالأمبريقية والاستهلاكية والحروب العامة والحركات الشاملة، وهو يرى أن ثمة علاقة بين تزايد معدلات العلمنة في المجتمع وتزايد مركزية هذه الظواهر وهيبتها^(١)

محاولة الإجابة وضرورة للمحاولة

كما سبق يتضح إلى أي مدى تأتي أهمية مناقشة رؤية المسيري للعلمانية، وما يحته من مصطلحات متابعاً تطور حقلها الدلالي، خاصة وأنه يسعى إلى تفصّلها، وهي كُتب المشروع الحدائي الغربي، والدعوة الرئيسية في الحداثة الغربية، حتى وإن سماها البعض تسمية أخرى، مثل «المعلانية الأخلاقية»، كما عند قسطنطين زريق^(٢) أو «المدنية» كما عند محمد حاتم الحارثي أو غيره.

ويرى أن خطورة طرح «العلمانية الشاملة» تنطلق من تعبّر ضد الحداثة الغربية، وأيديولوجيتها خاصة التي منوكر في إلغاء الثنائية بين الإله والعالم، بين الإنسان والطبيعة، بين الأخلاق والدين، بين المثال والواقع، أو النظرية والممارسة. فلما كان صورياً في هذه النقاش طرح سؤال الفكر والواقع ثم صاغه فكرة للتألية التماذجية التي يعكس عنها الدكتور المسيري في تدوّن مسودج «العلمانية الشاملة»، ثم مناقشة «مفهوم العلمانية الشاملة نفسه من داخله، ومسألة المرجعية الملائمة للكلمة

(١) لموسوعة، ٢٢٨/١

(٢) راجع قسطنطين زريق، ما العمل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١٩٩٨ أورفيس العلمانية كالنظ كمال محمد علي حسن حنفي والجليل، في حوار الفهم والفهماء على الدرس العربي، لندن وكذلك التفكير العلمي، مؤيد دكر

ويجب أن نذكر من النهاية أن الإشكالية التي يحاول الدكتور المسيري حلها والإجابة عنها إشكالية دائمة، تثبت في ثنائيات عديدة قد يبدو أنها مساقضة، وأحياناً متناقضة، وأحياناً معقدة، من قبيل العقل والنقل، والميت والشهود، والطبيعة وما وراء الطبيعة، والدين والعلمنة ولكن يلاحظ أن ثنائية الإنسان والطبيعة، عند المسيري، لم يحدد طرعاها تمديدًا واضحا، فكلاهما ضد الآخر وأن العلمانية والديتافيريقا لا تلتقيان تطبيقاً أو نظراً، رغم وجود ما يسمى بالبعد الرباني داخل كل إنسان حقيقي وأن المرجعية الطبيعية لحياة الإنسان هي - عقلاً وشرعاً - أسبق من كل المرجعيات الأخرى، لأنها كانت قبل التاريخ ولأديان والعلمانات

لولا النظرية والتطبيق المثال والواقع إشكالية الربط والحكم

يعيب المسيري على المفكرين العرب في تاردهم لمفهوم العلمانية - فيما أورد من تعريفات لعدد منهم للعلمانية - تجاههم الظواهر المصاحبة لظهور العلمانية، مثل الإمبريالية والاستهلاكية وخروب العالة والخزوات الشعولية، وأنهم لم يحاولوا اكتشاف ما إذا كانت هذه علاقه بين تصاعد معدلات العلمنة في المجتمع وتزايد مركزية هذه الظواهر وهيمنتها، كما لم تناقش هذه التعريفات بعض المسلمات النظرية الأساسية التي توجت مباشرة لنزوية العلمانية، مثل الكافيلية واليهودية والديروبية والعروبية ونظرية ستيم في المنفعة، كما لم تناقش أي من هذه التعريفات والمصطلحات والمعاني المستخدمة في العلوم الإنسانية العربية لوصف بعض المجتمعات العلمانية الحديثة مثل الانحراط والتنشيق والسلط والأنومي (اللاممادية)^(١).

وما سبب يتضح أن الدكتور المسيري يعيد بالنظرية والفكر، ويحاكمها بالتطبيق الواقعي لها، كمتتاليه ثابدية عمدة. وهذه إشكالية عتيقة في الفكر بولاً سؤالاً صيحاً ومخرجاً في أن واحد، وهو أيجوز أن تُحاكم نظرية ما بتطبيقاتها الواقعية، أم أنه ينبغي أن يفصلها عن تطبيقاتها؟ ويحكم حالتنا وقضيتنا سأل هل العلمانية

(١) لوسمة ٢٢٨/١

كلها شر؟ وهل هذه النماذج التي عرضها الدكتور المسيري ابن محض لها؟ وهل لا توجد لها أية تطبيقات حسنة أخرى؟

لا شك في أننا نر أجبتنا عن السؤال الأول بالإيجاب «نعم»، وارتضيت بإجابه الدكتور المسيري: «علا شك في أننا سنظلم كل الأفكار الكبيرة والسامية بسبب أخطاء اتباعها وتطبيقاتهم منظم شريعة موسى لما علمنا من ناريج اليهود، اليهودية، ومنظم سماحة المسيح ومحبه بسبب الحروب الصليبية وكل ما عرته مناطق العالم من بطش المسيحيين والفتن المسيحية، كتب منظم الإسلام لصالح ختاج بن يوسف القتيبي وابتى العباس السباع ومن تحدثوا باسمه، حتى جماعات لأرهاب الحبيثة في مصر أو الجزائر أو الطالبان، أو غيرها.

وإذا أجبت بالثبي «لا»، واستطعنا مصطوح هالك بن بي في التحريق بين الفكرة للحرة، والفكرة الشخصية: «إننا بذلك نعطي لكل فكر حقه، لأن الفكرة كيلا تتصل من معتقها، وبها بطيعة، خيرها خاص، وسيراتها وروافدها وأهدافها الفكرة كد يعنى دائماً تحاكم من داخلها لا من خارجها وظنى ان كل الأفكار اللبنة والتي أحدث روحاً علمياً، وجنس كثيراً من المعنيتين في كل أنحاء العالم، وكذلك الأديان السماوية، قد تحمل في ثناياها، إلى جانب ميراثها الروحي العظيم، بعض الآثار السلبية التي يهذبها بعد، على الرغم من أنها تهدف عالياً إلى الراحة والسعادة والإصلاح وهو ضرب غودحاً من لأديان، فكل دين يحمل في ثناياه السعادة والتبشير والرجاء والأمل، وفي الغالب احترام الإنسان وتكرمه، ولكنه في نفس الوقت يحمل كثيراً من عقيدة استعلائية، على حد تعبير سيد قطب، قد تولد تغيراً وعمقاً، وكثيراً ما يولد التفديس هتفاً، ولعن محمد أركوب له أهمية خاصة في تفصيل ذلك في علة من كتاباته^(١)

ولكن مسلسل العنف الذي تم له من كثير من الأديان، ومسلسل الاستبداد الذي

(١) راجع لأركوب مثلاً

أ. الفزعة الإستراتيجية العربية في القرن الرابع الهجري، ط ٢، فران، ١٩٨٢
مبداء الإسلام الاخلاقي والسياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠

تولد من كثير من أنظمة القومية والدينية، لا يمكن أن يعتبره حكماً على هذه الأفكار والأيديولوجيات. الحل في رأيي أن نقصر الفكرة والنظرية على بنائها وبيئتها، وأن نقرأها في سياقها التاريخي والاجتماعي، كلما استدعى الواقع ذلك.

لذا يرى أنه يجب ألا يحاكم العلمانية بما عساه الإمبريالية العنصرية أو الرأسمالية المتوحشة، أو أي يعانيه الإنسان المعاصر من ظواهر تحدث عنها الدكتور المسيري، خاصة وأن العلمانية هي رأينا، ومعاصر مما يعدد مدلولاتها واتساع حقلها الدلالي. ظاهرة مسعفة تنقسم داخلها الخير والشر؛ فكما احتوت الرأسمالية، احتوت ضيقها من المركزية والاشتراكية، وكما أنتجت. وفي منظور الدكتور المسيري، الإمبريالية أنتجت إعلان حق الشعوب والأقليات في تقرير مصيرها، كما أنتجت لوائح الدولة لحقوق الإنسان، والقضاء على الرق. وقد استعملت المركزية لأوربيها نفسها ولعل أصوات سارم ونوبس وراسل وأخير كنانعوم تشومسكي وجوريج روثبات، وه أطياف بلا حدود وغيرها هي نقد للإمبريالية ورفض الاستعمار وحماية الإنسان واحترام حقوقه. لا يمكن أن نسي، وهي أصوات خرجت من حجرة العلمانية ومعناها. لذا لا يصح في رأينا محكمة العلمانية بظواهرها السنية فقط، لأن لها إيجابياتها الكثيرة والمتعددة. ولكن مناقشة الفكرة ومصاداتها ضرورة ستمد أهميتها من ضرورة المراجعة من أجل التجاور، لا التكرار أو القطيعة، بحثاً عن العين الماروخ، وتفكيرنا بمسلمات. ولعل خطورتها تكمن في تبسيطها أو تعريضها للبسط، وفق ما قال جون هوليوك (١٨١٧-١٩٠٦) «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي بقضية الإيمان بالقبول أو الرفض» أو فصل الكنيسة ومؤسساتها عن الدولة أو وفق ما كتبه هارفي كوكس (١٩٦٥) هي «المادية العلمانية» والتي تحس العلمانية^(١) عند اتصال المستولية من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية، كما أنها، حمته تاريخية ينحدر عنها للجمع من القبضة الديني والرؤية الميناميرية

فهل تُلغى المرحمية. التي يراها المسيري مرجعية مادية كاملة. الإله والمظنات

(1) Harvey Cox, The Secular City "Macmillan Company, New York" 1965.

والدين في العلمانية الشاملة، وحتى لو أعلنت غير ذلك في خطابها، وهي ناتجة عما سماه «الترعة الخفية»، وهي ترعة أصينة تامة في العنق البشرية، وهي ترعة الهروب من الحيز الإنساني المركب إلى عالم أحادي البعد، يصبح الإنسان فيها إنساناً طبيعياً، جبراً أو امتداداً للطبيعة المادية لا أكثر، وبالتالي يشطب عن كل للستوريات الأخلاقية والدينية والعلمية، ويسود قانون طبيعي / مادي تحكمه المصلحة واللذة والمتعة، وينقلب ويتطور كما يتطور إنسان داروين (كالحياة)، وهو مناج بملاقات الإنتاج كما يذهب إنجلترا، ويحسب علم البيولوجيا هو ثمرة عمدة طبيعة كيميائية، إنى غير ذلك

وهي حديثه عن الرؤية الدورية التي انحدت نموذجاً تفسيرياً ومعياريًا في العلمانية الشاملة، «هي تلك الرؤية التي تفصل بين الإنساني والطبيعي وغيره بما يسمى البعد الرياني أو «الترعة الريانية»، وهي تعني خروج الإنسان من نطاق المرجعية لذاته الكاملة، ودخوله في نطاق المرجعية المتجاوزة، كما يعنى ظهور ثنائية أساسية لا يمكن محوها، هي ثنائية الخالق والمخلوق الفضايلة^(١) يرى الدكتور أميري أن هذه المرجعية «مادية الكاملة، التي تضاد المرجعية الريانية الإنسانية، هي السبب في كل مولات العالم، وأنها استلب الإنسان وعرضه (جعلته يخرس) وحرمانه (جعلته مجرد أداة ووسيلة)

ولكن هذه الثنائية المضاعفة، ثنائية الخالق والمخلوق، التي مولد ثنائية «الإنسان والطبيعة»، ليست ثنائية حادة يفصل بها عن الإله وعن الطبيعة، ولكنه يتماص ويتجاوز معهما، ومن خلال تمازجه يكتسب القدرة على التجاوز وتزداد حريته والوجود الأمثل للإنسان يمر هو محور سرعة الحسية والتعبير الخالص عن النزعة الريانية، ولا هو محور النزعة الجبرية والتعبير الخالص عن النزعة الريانية، وبما التكامل والتماص بينهما

ولكن من الممكن دائماً تلعب النزعة الريانية؟ وهل هذا البعد الرياني الكامل يمكن أن يحل محل عقلانية كمنة أو ظاهرة؟ هذا ما ستعصه في الملاحظة الآتية

(١) للبرهان ٨٦/١

ثانيًا . سؤال المرجعية (الواحدية والثنائية) العلمانية الشاملة

لا شك في أن سؤال المرجعية ، أو إشكالية «الإنساني والطبيعي» التي فصل فيها الدكتور المسيري ، تعجز أمثلة كثيرة ، ولعل أهمها وأسرعها إلى الدفن - الآن - هل العلمانية ، بمعنى وحدة الوجود للمادية والمرجعية للمادية الكامنة ، هي الإطلال المعرمرى النهائي للحضارة الغربية والتي بدأت مع عصر الحداثة ، وأن فيها تحريراً للعقل المادي من الأخلاق والكتابات والأهتاف . كما أنحدر اللاعقلانية المادية في فكر ما بعد الحداثة ، ويرددها بها تسليح الإنسان واغتصابه وسبؤه .^{٤٠}

يود أن مطرح في البداية عدة ملاحظات على فنية المرجعية ، وهي

الملاحظة الأولى . أن نعلم طابعاً أحترالياً وسجوراً لمفهوم العلمانية والمادية والموضوعية حيث قصرت العلمانية على العقلانية الإحرائية ، وقصر المادية على المادية الميكانيكية ، والموضوعية على أنها تنق فقط للواقع الحسي الخارجي مجرداً عن أي معنى إنساني ، رغم أن كثيرين يعلمون أن الثنائية والاعتناق بها أول خطوات الموضوعية والعقلانية علامة عصر الإنساني . حل الطبيعي ، بعيداً عن أساطير الطبيعة ، والمادة علامة تجديدها ودلائل الأولى على تركيزه من قبيل الخائل واستحلاقه فيها . لذا يرى أن المرجعية أصعب من أن تحدّد بروس . المرجعية مادية كعلمه أو مرجعية ريبانية إنسانية . وكلاهما يمكن أن يكون حاضراً ، والكنيسة والمسجد وجودهما الواقعي في الشرق والغرب حيز دليل على ذلك ، ولم تعد دور العبادة مصدرًا للمعرفة ومبعأً للملم كك كان في الماضي ، وكنتاهما صارت إشباعاً لهذه الرغبة الربانية الخالصة في نفس الإنسان ، لذا تقل كثير من العريس على اعتناق أديان الشرق . كما أن العلمانية والعلمانية أثرت في اللاهوت وعلم الكلام Theology كما تجد في اللاهوت العلماني في الدين المسيحي الذي بدأ برعاس النبر ، ووليم هامستون ، والذي حاول التوفيق بين المطلق والمفارق ، وبين العلماني والديني

الملاحظة الثانية . أن الدكتور المسيري ، في سياق تناوله لوجود العلمانية الشاملة ، فسّر وحدّ مصطلحاته بمسيراً فوقياً متعاليًا ، دون الخوض في الجدور

الموضوع لتفسيراتها؛ لأن العلمانية وكن الظواهر المصاحبة لها ليست ظواهر في ذاتها، ولكنها تعبير عن أوضاع وظروف تاريخية محددة ومعينة. بعد شوء الدولة القومية في أوروبا بعد صلح وستفاليا، كان صعود العلمانية هو الحل الأمثل بعد الحروب الدينية. فصل الكنيسة عن السلطة. كما أن العلمانية بالظن إلى النسي على أنه يسمى كلفته نتاج حرب العدم والعلماء وإعلامهم (جالينيو كوبرنكوس سرفنوس). فكاتب العلمانية هي مجلة الواقع، وضرورة الفكر، ومجاة التحديث والحفاة مما كان واقعاً من صراوه الحروب الدينية، ومطوة المؤسسة الدينية على العلم والإبداع. لذا فقد كانت العلمانية والعقلانية هي أولى معونات الحضارة العربية مع الديمقراطية واحترام الذاتية، وخطه التقدم والتاريخ.

كما أن العلمانية كانت امتداداً بالو هي الغربي نحو الإنسان الذي ولد حقوق الإنسان ولواطه في الثورة الأمريكية، والقضاء على الرق، والقانون الدولي الإنساني في اتفاقيات جنيف ولاهاي، ولدت حركة مجتمع مدني دولية تنصر للحركة التضالدية وحقوق الإنسان في كل أنحاء العالم. وكيان المجتمع المدني الغربي كان يسعى أن يفصله عن الكيان السياسي العربي، كما يجب أن يفصل صوره الثقافية عنه، إيماناً بالشوع داخل الوحدة. كما أن إنجاز هذه الحضارة للمادي التقني الذي أمرزته العلمانية يسعى أن يحسب بها، لا عيبها؛ فهو لا للطبعة ما انتشرت كل الأفكار الإصلاحية ولا لأفكار الشيعة، ولا حتى أفكارنا!

الملاحظة الثالثة: كان بركير الدكتور المسيري داخل لنوسوعة على التطور التاريخي الغربي، ومحاكمه العنصرية به، متيحاً للمودج الثاني أن يتبوأ مكانه تلقائياً. ولكن الدكتور المسيري لم يستطرد في تفسير وتوضيح سياقه التاريخي كذلك. بعد ولد هذا النمودج العربي أو العربي أو الإنساني كثيراً من الحروب الأهلية والمذنية والقهر والقمع المكوي والإبغاع، وعمدج المحمّاج بن يوسف الشمعي وأبي العباس السعاج والمهلك بن أبي صفره، ويوسف ابن ناشعبي، ولصور بن أبي يعقوب، ما تزان في ذاكرتنا التاريخية، وكذلك ما شاهده وأقمياً في الجزائر أو أفغانستان أو الدولة الصهيونية العنصرية، وعمودج كاهانا، وجماعات

الهدوس والسيخ وثنائية المقدس واللعن ثنائية مترابطة يمكن وصلها بسهولة في سياق التاريخ العالي

للملاحظة الرابعة، لا شك في رأي أن الحقيقة العقلانية الدائمة والعنصرية، ليست مطلقة، ولكنها تخضع لسهولة الدائمة، ولتحتاج إلى خصم والمراجعة وهذا ما صنعه المسيرى، أو حاول أن يصححه ولكن الحقيقة المطلقة أو التوحيدة طيقت. التي تنوّد من الخطأ المطبق أو الرؤية الخبيثة يصعب صبح هذا معي، خاصة فيما كان منها متعلقاً بالعيب أو يعتمد على تصور ثينة وراسخة، لأنها فوق السببية والمساواة في العال، وفوق العنصر : لأنها عيلة ولكن عالم الواقع والشهود لا يمكن أن يسير بها أو يحرك وفق قوانينها، لتأقضيته وسيوسه للتأكد الأيديولوجيات العقلانية والمادية في تفسيره ومعالجته ومن هنا لا يمكن أن تعاد الرؤية العلمانية بثل هذا البقيس المزعج والمراوغ، أو تُكرّس بسبب انقطاعاتها ومراجعاتها الدائمة : لأنها، وفق اليمين العلمي والتدريسي الذي تثبت فيه، ثابتة وصحيحة، ووفق محالها الخاص أيضاً، وتسر في إطار المسيرة العلمية المعرمة حتى يصل إلى مطلق معرفي آخر : نظرية السببية لأيمشتاين لا تلمس المطلق اليوتسي، ورغم تبيينه : « لا يقول بأنه لا سبيل للوصول إلى معرفة يقينية نهائية »، والقول بأنه « لا يوجد قانون عام »، وأنه من الإمبريالية محاولة الإمساك بجماع الواقع أو بالقانون العام في مسألة أو أكثر، أو قانون عام في العلاقات الطبيعية أو الاجتماعية، وبالتالي رفض المنهج المادي الموضوعي الأحدي أمر لا يكاد يُفهم إلا في إطار رؤية دينية كلية ترى في العلمانية السلب فقط، دون مناقشة الظاهرة كلها، بدءاً من أساليب وتاريخيتها ونشأتها الإيمانية والسلبية معاً، كما أنها تحالف الحقيقة والواقع المشاهد !

أتمنى تملك مع الدكتور المسيرى في تصوره لمرحلة ما بعد الحداثة Post Modernism، وهي سيولتها ونمكيكيتها. التي رادها البعض فما قبل الحداثة لا لما بعدها..، وأنها بداية النهاية للفكر الغربي في ظل التمسك الأخلاقي والقيمي وأنفس معه أيضاً في أن الذين ضروري في هذا العصر ليكون معياراً أخلاقياً وقيماً

في كثير من جوانب الحياة، لا يفهمه الدوجماطيقي أو التمييزي أو الاجتماعي، ولكن في جوانبه الإنسانية، خاصة وأن النظريات و الأفكار الوضعيه لم تتجس في من، الأنبياء المعروفة الخاصة به هي حياة الإنسان، لكن يفهمه العنصر الذي يتصل عن القوة والقمع والرقابة والخسبة ليكون سماحياً، فلا يسطهد جاليليو ولا ابن رشد ولا أبا حنيفة، ولا يحكم فيه التواهي ولا قلب الذين حكمتار

لقد نجح المفكر الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيري في طرح رؤية تفسيريه وتركيبية وحتانية للعالم، محاولاً الإجابة، ولكنها في نفس الوقت تعرض التفكير والناس والقيادة لخطورة موضوعها وأهميتها، وعن بيتها وقوة طرحها وعن يرى أن مصطلح أو معالفتها أمر توء به العصبية أو لولا القوة لكن حميتها أن فحرم فينا ضرورة المناقشة الدائم، وأشعلت شرارة التفكير والتأمل وهذا يكفى، أن يهر هذا العمل أو أحد أجزائه المعقود ويحركها



الباب الثالث

في الموسوعة وقضاياها

الموسوعة

جدول الواقع والمضمون والمقولة

عبد العظيم محمد *

لم يعدنى الخط بمعرفة الدكتور عبد الوهاب السيرى إلا مؤخرًا، منذ بضع سنوات، عندما دُعيت إلى الندوة التي عقدها مكتبة القاهرة الكبرى، فناقشة مؤلفاته، وطلب منى أن أقدم مداخلته فيها. وادكر أنى من هذه المداخلة شذّدت على عنصرين من تفويم الدكتور عبد الوهاب لسيرى وتقوم أهمائه هم، أولاً قسوته على تطويع المفاهيم والمصطلحات وسحب المراجعات بالعلم المربية، ثم خلق مفاهيم جديدة مبتكرة، أما ما كان الخلاف أو لامتاق بشأنها بين الباحثين ومن أوساط الجماعة العلميه للصريه أم العصر الثاني فدى اذكره من تلك المداخلة: فهر أنى قلت إن أعمال الدكتور السيرى ومؤلفاته تانظر أعمال ومؤلفات مؤسسه بحثية بأكملها، من قد نوقها، وإن كثيرًا من الأعمال التي دم بتأليفها كانت حليرة بأن تقوم بها مؤسسه متخصصة فى هذا المجال، أى تقوم بتأليفها والإشراف عليها، وكب أنى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية التي لم تكن قد خرجت إلى حير النور بعد.

وما إن ظهرت الموسوعة إلى الوجود، حتى تذكرت ما ظته قى هذه الندوة، وحمدتُ الله على أنى سم أكن مبالغا، وسم أسعد عن الواقع، وأنى كم أفع من

* مدير من الشؤون الإسرائيلية - مساعد مدير مركز الدراسات السياسية والاشتراكية بمدينة الأمرام.

«مجانسة» من ذلك النوع الذي يضع صاحبه في موقف حرج، ويخرج بالتفهم من الحدود الموضوعية - وهي ممارسة شائعة في أيامنا هذه، ولكن هذا الشيوع والانتشار لا يصفي عليها المشروعية والأخلاقية، بل قد يثني عنها هذه ونذك في آنٍ.

ورغم معرفتي الشخصية المتأخرة بالدكتور المسيري، فقد عرفت قبل ذلك بما هموي ربح مراد أي أني اطلعت على بعض مؤلفاته المبكرة في مرحلة التكوين العلمي والبحث، إذ وقعت عيني على كتابه نهائية التشريع - دراسة في بنية الفكر الصهيوني، وكذلك الموسوعة المصغرة للمصطلحات والمفاهيم الصهيونية. وكان هذا الكتاب من أوائل الكتب التي ألفتني في مجال البحث في إسرائيل والصهيونية، وذلك عندما أولاني الأستاذ العاصم السيد ياسين - مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام آنذاك - رعاية علمية، وتفضل بشكرك بتعييني باحثاً بهذا المركز العربي، والذي يمثل اتصالي إليه قاسماً مشتركاً أعظم في حياتي، رغم انقطاعي عنه مدة طويلة عند سمرى إلى باريس، بهدف الدراسة. ولكني بدأت هناك من حيث انتهيت في المركز، أي أن ما تعلمته في المركز، رافقتي طوال هذه المرحلة وأهلتني للانخراط به من جديد عند عودتي.

ومد كانت تلك الفترة التي عقدتها مكتبه بالقاهرة الكبرى مناسبة لي للاطلاع على المؤلفات الحديثة للدكتور المسيري، ويضمه خاصة كتاباه النظرية والصهيونية ونهاية التشريع، والاتجاه الفلسفية والأزمة الصهيونية.

وعبر الاطلاع على هذه المؤلفات خلعت، عند العودة الأولى، إلى أني في مواجهة كتابات طابع متميز وجديد، واستكشف ملامح الطريق الذي يحاول الدكتور المسيري أن يشق مجراؤه في مجال الدراسات الصهيونية واليهودية والإسرائيلية. ذلك أن هذه الكتابات يحدوها جميعاً هاجسٌ معين وكبير، ألا وهو تأسيس وعي نقدي وقومي بالصهيونية، يمين الباحثين والقراء على كشف سرانيتها ودعايرها الفكرية والعقلية، ورفض المبررات والالتباس الذي يحيط بها، والذي يمثل مصدر إرباك وحيرة للقارئ العربي. وعبر هذا الوعي التعددي يحاول الدكتور المسيري بناء الذاكرة القومية وعصبيتها ضد السياس، من خلال كشف آليات

الصهيوية وأساليبها، ومركزاتها التعمية ويقف الدكتور المسيري بحرم ضد تسطيح هذه الظاهرة بتعليق، أو الفهم المبسط لأفعالها وطبيعتها، والذي يسمي إلى التلاؤم والتلاؤم مع السياسة الحالية أو غيرها

وعبر قراءتي الأولية للمؤلفات الأخيرة للدكتور المسيري، لست تلك الطاقة الروحانية الهائلة التي مكنته، في معالجاته وكتباته، من تجاوز اللحظة الراهنة، والمكثف من أسر الوقيعة، والإغالات من قبضة اليأس وانعدام الأمل والأمل، التي يمكن أن تُفقد إليه. وأما ما كان أمر تعيين هذا الجوارح هو الهروب، كما قد يسعى البعض، فإنه يفتح الطريق للتدخل إلى المسهل، ولا يقع عند حدود الممكن والمسموح به، وفق الواقع الذي يمرض نفسه علينا بل إن هذا الجوارح يفتح الطريق إلى الحلم الإنساني البيل، والذي يفتوره معالجة قضية الفلسطينيين واليهود على حد سواء



أما موسوعة اليهود واليهودية والصهيوية، والتي حظيت بشرف التحليل عليها في إحدى ندوات معرض القاهرة الدولي للكتاب فهي تمثل مرحلة جديدة وروحية في معالجة موضوعها. فلك أنها أول محاولة عربية في هذا المجال، تستثمر صاحبها معارفه في مجالات جديدة، ليضع أمام القارئ والباحث وصانع القرار معالجة منهجية ومعرفية، ليس فقط للمعوقات والمفاهيم المتداخلة بل لهذه المقدرات والمفاهيم بمدح محورها من التحير والامتنع بوجهه وللحسنة، من قبل من قاموا بصياغتها ومنحتها من اليهود والأوربيين وغيرهم، وأولئك الذين ظنوا بهذا العمل من وجهة نظر. ومن أمثلي معرقى ومظري وحضاري. محاز لليهود والصهيوية، وحشد العرب والعيسطس. أي أنه قدم هذه المفاهيم والمصطلحات من أمثلي مسيحي وحضاري عربي متحرر. بقدر الإمكان. من شبهات التحامل والتحيز والذاتية، وفق المعادلة التي تحكم البحث في الظواهر الاجتماعية والثقافية والإنسانية

والمعارضة أن مثل هذا العمل، أي الموسوعة، يتب فكره لدى الدكتور المسيري، ولم تحظر ببال أي من لنزسات والمراكز البحثية والأكاديمية. وهي جديدة في

العالم العربي اذ غم الحاجة الملحة إلى مثله، ورغم التشاوب الواضح في المعتقدات التي تتعلق باليهود واليهودية والعسكورية، وتعرُّض الباحثين - بالذات في جيل الشباب - لسلطة المفاهيم اليهودية والعربية، المشحونة بالتشهير والتعاطف مع اليهود وإسرائيل، على حساب عدالة ومشروعية المطالب العربي والفلسطينية وليس صريحا أن يقوم الدكتور عبد الوهاب المسيري بإيجاز هذه المهمة - ألم أقل منذ البداية إن الرجل يقوم بدور مؤسسة؟

في اتصال تليفوني طلب من الدكتور عبد الوهاب المسيري أن أضرب ما أكتب عن الموسوعة بقال لي كاد قد نُشر في جريدة الأهرام (٢٦ يوليو عام ١٩٩٩)، حيث أعمل بمرکز الدراسات السياسية والاستراتيجية، وقد حفظ هذا المقال المسنون بـ مشكلات معرفة إسرائيل بهتمام وتقدير الدكتور المسيري وكان الأستاذ الكبير السيد يامين قد نشر مقالاً في الأهرام للتعليق عليه، كما تفضل الأستاذ العاضل مهدي هويدي بالتعليق على مقال ذاته في جريدة الشروق الأوسط، بعد أن لفت الدكتور المسيري نظره إلى أهميته وأشار الدكتور المسيري في حديثه هذا إلى أن الموسوعة التي قام بإصدارها تمثل حالة «عينية» متحيزة ونمذجية لإمكانية معرفة إسرائيل من الخارج، تلك الإمكانية التي أكد عليها المقال أشار إليه، وهذا هو مصه.

في خضمّ الحدل والنقاش الذي جرى ويحري بين المتحيزين حول إسرائيل في الآونة الأخيرة، علوّ فريق منهم حجّة مُهادمة أن معارفنا عن إسرائيل تأتي من خارجها، وأنها بحاجة إلى معرفة بإسرائيل من داخلها وهذه حجّة نظم في موضوعية معارفنا عن إسرائيل، وينتهي تحيُّرها المسبق صدها ومن ثمّ، فإن هذه المعرفة معتقده معرفة إسرائيل من الداخل - أي داخلها معرفة موضوعية عنصمه، تتجنب الانحياز المسبق، وتقوم على ملاحظته ولشاهدة العيانية المباشرة

بيد أن معرفة إسرائيل من الداخل ومن الخارج ليس مقصوداً بها المعرفة المجردة عن إسرائيل فحسب، أي مجرد إشباع بعضو العلمى والعهم إلى المعرفة ذلك أنه، ونحت هذا العنوان لمعرفة إسرائيل من الداخل ومن الخارج، يكمن العبد.

من المواقف الصريحة والمضمرة على صعيد السياسة إزاء إسرائيل، وطبيعة السياسات العربية الراهنة إزاءها، وكذلك العديد من القضايا التي شعلت، وتشعل، دوائر المثقفين والسياسيين ودوائر صانع القرار أيضاً. ذلك أن القائلين بمعرفة إسرائيل من الداخل يسلكون في رفضهم معرفة إسرائيل من الخارج مسلكاً رفض المواقف التي تتأسس على هذه المعرفة. كما أن المدافعين عن معرفة إسرائيل من الخارج يرفضون بدورهم المواقف التي أفضت إليها، عملياً، حجة معرفتها من الداخل أي الاتصال بإسرائيل والإسرائيليين من النخبة المثقفة والسعيدة السياسية فيها.

يبد أن ما يُهْمُ في هذا المجال ليس بالضرورة المواقف السياسية المضمرة والصريحة وواء هاتين النوعين من المعرفة عن إسرائيل، من مناقشة قُريته معرفة إسرائيل من الداخل وأفضليتها علمياً وموضوعياً، على معرفتها من الخارج. ذلك أن المعرفة حول أية ظاهرة، وبسبب إسرائيل فحسب، لا يقتصر الحكم على طبيعتها وموضوعيتها وفقاً لمنطق معرفة الظاهرة من داخلها أو من خارجها، بل عبر معايير مرتكبة، تأخذ في حسابها مستوى هذه الظواهر، ودقة المعلومات المتوافرة عنها، ووعي الباحثين بمحوراتهم المسبقة والقياسية ودورها في صوغ نتائج أبحاثهم وأحكامهم، وقدرتهم على إيراد هذه التحيزات وإخراجها إلى حيز الوعي والعلن، والكيفية التي تؤثر بها على النتائج.

على أن ذلك ليس كفيلاً بإخراج مثل هذه المعرفة عن إسرائيل، سواء أكانت من الداخل أم من الخارج، من قضية التحيز والأيدولوجية والأحكام المسبقة. وإذا كان محتلف فروغ المعرفة الاجتماعية تعانى من هذه المشكلة؛ فمن باب أولى من الطبيعي أن تعانى المعرفة عن إسرائيل من هذه المعضلة، نظراً لطبيعة موضوع هذه المعرفة، وتعلقه بتطلعات أمه وشعوب، ونصجيته لشحنات وجنانية من العصب حيئذ، ومن اللاعقلانية حيئذ آخر، وتجزؤ طبقات الوعي والشعور حول الصراع مع إسرائيل لأجيال عديده.

كان عالم الاجتماع الألماني المعروف كارل ماركهايم، في كتابه المهم المحتون

الأيديولوجية واليهودية، قد أكد أنه في مجال العلوم الاجتماعية والمعرفة الاجتماعية لا يمكن صياغة معادلات على غرار $2+2=4$ ، وراي «إن الأكله في هذا المجال ليس بمعدودها صياغة مثل هذه الأحكام!» والمعنى لدى قصده مآنهايم هو أن القيم الاجتماعية والثقافية والأيديولوجية وأنماط التشبث والتربية - ستؤثر حتمًا على أحكامنا ونظرتنا إلى الواقع، وأننا لن نكون بمأى عن انعكاسات ذلك في معارفنا واراتنا

تتأسس مقولة معرفة إسرائيل من الداخل على عدة افتراضات ينبغي مناقشتها ومعددها أول هذه الافتراضات هو أن المعرفة العلمية حقًا ينبغي أن تستند إلى نوع من التجريبية كشرط أولي لتشكيل هذه المعرفة وتعمق هذه التجريبية، في حال المعرفة عن إسرائيل، أن تكون هذه المعرفة مدعومة من داخلها، عبر الاتصال واللقاء بإسرائيليين، والتعرف على وجهات نظرهم ووزلهم كما يعبرون عنها

وتلبي هذه الافتراضات أن معرفة إسرائيل من الداخل يفترضها أن تسحب التحيزات السياسية والثقافية والأيديولوجية الناجمة عن معرفتها من الخارج، لأن مصدر هذه المعرفة الأولى - أي معرفة إسرائيل من الداخل باللقاءات والمقابلات - إلخ كعيلة بلانها بتحقيق موضوعية هذه المعرفة. في حين أن مصادر لمعرفة الثاني، أن إسرائيل من الخارج، تعتمد على التأويل والتفسير والتحليل والمعلومات للجزء، وتتيح هلعنا كبيرًا للتحيز والأحكام المسبقة والمقابلة

وهذان الافتراضان، رغم جاذبيتهما الظاهرية، يعتقدان إلى الصحة والصلوبة المطلقة فتشبه، أولاً، صموية «التجريبية» و«التجريبية» في مجال العلوم الاجتماعية [لا إذا اعتبرنا «التاريخ» - مجازاً - معملًا لهذه العلوم، وحقل تجريب واسعاً، يمكن أن يستنبط منه النتائج والانتهاءات والقوانين والقواعد العامة أما «التجريب» بالمعنى العلمي الدقيق والمعروف في مجال العلوم الطبيعية، فهو أمر تكتنزه الصعوبات في مجال قضايا الإنسان والمجتمع، باستثناء بعض الحالات الخيرية في مجال علم النفس وغيره من الميادين المحدودة

من ناحية أخرى، فإن «التجريب» ليس شرطًا في جميع الحالات وجميع

للمجالات العلمية للقول بنواصر «الموضوعية» و«العلمية» معيدين من العلوم لا تقوم بالضرورة على «التجريب»، ولا يستطيع أحد أن يشك في علميتها وموضوعيتها أيقن، كعيسى الترياقية واستطاع وعبرهما من العلوم التي تتأسس على مختلف العمليات العقلية والمنطقية المجردة، كالاستقراء والاستنباط والقياس والاستنتاج

وينطبق ما سبقه انفاً على مجال العلوم الدقيقة، أي ارتباطها أو عدم ارتباطها بالتجريب، حتى تحصل على صفة «العلمية» أما في مجال العلوم الاجتماعية، فإن غالبيتها لا تقوم على «التجريب»، وتعاني من مشاكل معرفية جمة، قلبي بطلان من الشك على «علميتها» إذا ما اتحدت من العلوم الطبيعية نموذجاً للمقدرة والقياس، وأصبحت الملاحظة مهيلاً للتجريب في العلوم الاجتماعية

أما الاغراض الشغبي، والقائل بموضوعية المعرفة عن إسرائيل من الداخل ولا موضوعيتها من الخارج؛ فإنه يقيم معياراً للموضوعية يتأسس على الجفرافيا، والمكان الذي تنبع فيه هذه المعرفة، وليس على طبيعة هذه المعرفة ونوعيتها وفق الشروط المعروفة للمعرفة الموضوعية ذلك أن المعرفة، أما ما كانت، عن إسرائيل أم غيرها، وما نامب الموضوع في إطار المعرفة الاجتماعية. تشمل دعماً أولاً أيديولوجياً لا معرفياً. كما أشير، ناشياً عن تأثير القسم الاجتماعي ذاتها ويربط هذا العامل الأيديولوجي بالذات المعروفة، والظروف التي شكلتها وتشكلت فيها، وعلاقتها بموضوع هذه المعرفة الإنسانية والاجتماعية

والأمر البالغ الدلالة في هذا الشأن هو موقف القائلين بمعرفة إسرائيل من الداخل مهم يعون أو يعرض أنهم كمنك. أن دعوتهم تلك تمتد إلى «الموضوعية العلمية» للمؤولة ذلك أنهم لا يسمون إلى مجرد المعرفة الموضوعية لإسرائيل لذاتها، أو أنهم لا يسمون في المقام الأول إلى صياغة وترجمة عادات في ذاتها بن يسمون في المقام الأول لصياغة وترجمة قناعات ومواقف سياسية في الواقع السياسي، تحب عطاء التشكيك في صلاقتنا «الخارجية» عن إسرائيل، والطمع فيها وتهميشها، وإفلاتها مصداقيتها، حتى لا تؤثر. إن كانت مؤثرة في دوائر صنع القرار السياسي، ودوائر النخبة الاستراتيجية التي ترسم السياسات وتنفذها، أو دوائر الرأي العام.

وهكذا، فإن شعار موضوعية المعرفة عن إسرائيل ينحرف في إطار ولاية سياسية
تفادية فكرية، ضعيفة الصلة بالعلم والمعرفة الموضوعية وشروط تشكيلهما المعرفية،
وتهدف إلى تفكيك وتهميش الموقف الراعي الراض لمواقف إسرائيل وجرائمها في
حق الشعوب العربية

وهي تفكيري أن هذا الموقف يصدق الآن أكثر من أي وقت مضى فإذا صدقت
التوايا، وكان المطلوب هو المعرفة - ومجرد المعرفة - فإن العصر الذي يعيشه هو عصر
المعلومات وتدفعه هير الإنترنت والبيث المباشر والأعمال الصناعية، ويعاني إنسان
هذا العصر من كثرة المعلومات وليس من قلتها ونقصها، وهو ما يؤكد أن السبب
وليس مصير المعرفة - هي الدافع وراء هذا التوقف

ولاشك في أن هدف العلم في المجال الاجتماعي والإنساني هو إخراج معارف
المنعة والدلوجه والشائعة - الموروثة وغير الموروثة من طابعها العام، وإدخالها في
دائرة المعارف العلمية للنظمة والمنطقية، والتي يمكن التحقق من مصداقيتها
السبب وليس الكثرة أو لظهور ذلك أن المعارف العلمية تظل في طور التشكل
المستمر، وفق المكتشفات الجديدة في المعارف والمنهج والتقنيات

ومصلاً عن ذلك؛ فإنه في مجال السياسة بشكل خاص، باعتبارها المعربة
الكبرى، ثم حيز كبير للأفلاكيه، الأسطورة والولع الأيديولوجي الذي يصعب
إحضاره لتحليل العلمي والعقلي من أجل تمييزه، ويصعب بالأحرى تغييره، إلا
في مدى رمي طويل، يتطلب شروطاً مختلفة هي تلك التي تشكل فيها هذه التراث
الأفلاكي والأسطوري - والأمر هنا لا يقتصر على حالة دون أخرى، أو بلد دون
آخر بل يكاد يكون عاماً أي أن تمحور العقل السياسي حول الأسطورة
والأفلاكية في جانب منه ليس معصوماً على شعب دون آخر ولمعكر العربي
المعروف ويجيب دويريه معلومة دالة في هذا الصدد، وهي أن للعقل السياسي أسبانياً
وجذوراً يجهلها العقل ذاته

يبدو أن معرفتنا بإسرائيل، سواء كانت من الخارج أو من الداخل، تتحدد فيمتها
بالهدف الذي تنحرف فيه هذه المعرفة، أي الهدف الكلي السامي للمنطقة، الذي يمثل

في تأسيس حالة عقلانية فلازم مطلب تعديش حقيقي، يخلو من التمهيد والعنصرية والعنوان، وصلاً ما يستحق هذا الاسم، لا يتأسس على الحقوق والالتزام

في حرب أكتوبر ١٩٧٣، كان مستوى معارف عن إسرائيل العامة والمتخصصة أقل بكثير مما هو عليه الآن. ومع ذلك، بل ودهم ذلك، وظمت هذه المعرفة في إبحار هدف الانتصار الجبرتي، ورغم المؤسسة العسكرية الصهيونية على الاتحاد معور الركود، ودخلت إسرائيل في مفاوضات أفضت إلى التخلي عن سيناء وعقد الصبح مع مصر وهكذا انخرطت معرفتنا عن إسرائيل، بمستوياتها السائدة آنذاك، في طار للخدمة القومية وإطوار الهدف الواضح ألا وهو تحرير الأرض. إن ترقية معرفتنا عن إسرائيل، وتوظيف هذه المعرفة من أجل هدف أكبر، ههنا مستطاف ذلك أن الارتجاع بمسوى معارف للمنطقة عن أية ظاهرة، وليس محسب عن إسرائيل، مطلوب وضروري. والمشكلة لأن حول معرفتنا عن إسرائيل من الداخل هي أن الهدف، كما سبق وأشرنا، لا يحظى بقراءة العام، لأنه، بساطه، يتخلل في تفكيك وبمجهش الموقف الحالي لإزاء إسرائيل بسبب طبيعتها العنصرية والعنوانية»



عندما نقرأ كتاباً كبيراً ذا قيمة علمية رفيعة، فإننا غالباً ما نصعبه بأنه موسوعة. فما بالنا إذن ونحن إزاء موسوعة قعلاً؟ كيف يمكن توصيفها؟! وما بالك إذ كنس هذه الموسوعة حول «اليهود واليهودية والصهيونية» وإسرائيل؟ التي عانيا منها طوال نصف القرن الماضي وما رننا، ولا نعلم إلى أين يتجه مصير هذه المنطقة في ظل التحالف للعلم والمصير بين إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية على سحر خاص، وتلك إسرائيل ترسانة من الأسلحة النووية؟

إن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية عمل «علمي» و«بيبي» و«دي» يحمل هذا القول ناقض بين مصفى «علمي» و«بيبي»، استناداً إلى أن الضائع عن العلم في معرفتنا أنه يبيى ألا يأنثر بالقيم والأحكام القيعية والأخلاقية. وفي تقديرنا فإن ههنا انناقص ظاهري أكثر من كونه حقيقياً، وسطحي أكثر من كونه متعمقاً، بالنسبة في مجال العلوم لاحتصا عليه؛ حيث إن تأثيرها بالقيم الثقافية والأخلاقية واردة؛ بحكم طبيعته المتداخل بين الباحث وموضوع بحثه، والذي يجمع بينهما انتمائهما

لنشارك إلى الظاهرة الإنسانية، ونحسُّ الإنسان، دوناً عن سائر الكائنات - بالعقل، والمعنى، والحرر، والشعور، والإحساس، والتساؤل عن معنى حياته ووجوده، بل معنى وقيمة الوجود، ونجسده الطبيعة إلى ما وراءها المطلق والإله، وعدم اكتفائه بالتجليات الظاهرية لمجرد لناذى للطبيعة والوجود والإنسان - كان كلود ليفي شتراوس، عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي ومؤسس البنيوية، يردد في كتابه الأنثروبولوجيا أن العدو السري للعلوم الاجتماعية هو الوعي؛ أي وعي الإنسان الملاحظ، ووعي الإنسان القائم بهذه الملاحظة - أي الوعي لدى موضوع العلم وأداته - كتب لو كان شتراوس يود في أعماقه موت هذا الوعي؛ حتى يصبح الإنسان، موضوع العلوم الاجتماعية، جماناً يمكن نظريته لقوانين علم الطبيعة، ونعطي آلياته عليه دون معارضة من ذلك الوعي الشرير.

يتمثل «نُل» موسوعة الدكتور عبد الوهاب المسيري في أنه حر من منذ البداية على أن يؤكد همه وحرصه على الإنسان وكرامته وحرية هذه الكرامة وتلك الحرية التي تعرض للقلص والتهديد في إطار النموذج الحصري الغربي ومذلياته، التي تمثل تمهيداً في التشيؤ وعبادة السلطة والاعتزاز وفقدان المعنى، ومختلف صروب العيث باخذ والروح الإنسانية يؤكد للمسيري، عبر مفهوم «الإنسان المشتركة»، المداة بين بني البشر، ويرفض المفاهيم المتحيزة التي تحول دون هذه المساواة، ويحاطب مرازع المدحون والأنايب والمصلحة والمصلحة، وتعلن الإنسان عن محبته الإنساني وفي مقابل ذلك يقوم المؤلف بإعادة بناء وصف مفاهيم ومصورات من شأنها أن ترد الظاهرة الإنسانية إلى وحلنها المفقده.

* * *

لا شك في أن مخلص من هذه الموسوعة لا ينبغي أن يقتصر على تكرار واستيعاب المعرف التي وردت فيها، ولكن يتعدى ذلك إلى استلهاهم روحها ومنهجيتها في تناول ومعالجة موضوعها - وحيثق سنكتشف أن قيمة هذه الموسوعة تتجاوز بكثير موضوعها أي اليهود واليهودية والصهيونية، لكن نطال حقولاً معرفية وفكرية أخرى، هي بحاجة إلى التطوير والتعد وإعادة استكشاف

منطقاتها النظرية والهجته ومقدماتها الفلسفية والمعرفية، وعندئذ يمكن لهذه الموسوعة أن تكون نقطة انطلاق جديدة في بداية هذا القرن

أما قبحاً يتمتع بموضوع الموسوعة. أي اليهود واليهودية والصهيونية. فإنها لم تطوّر عليه من معارف متكاملة حوله، يمكن أن تكون مقدمة ضرورية ولا غنى عنها، لتطوير محاورنا وأساليبنا في مواجهة إسرائيل، حيث ستجد أكتشافات مقلقة بسيطة وتأسيس هذه المعارف، أي حصرياً في إطار سيرر السياسات العربية الرسمية براهنة

ولن نتأخر في ذلك هذه الموسوعة أن تقوم بهذا الدور، إلا عبر دمج معارفها النظرية والتاريخية والهجته في إطار النقاش السياسي الدائر في المجتمعات العربية حول إسرائيل والصهيونية، من خلال الحوار والتعاضد حول القضايا التي تثيرها، في اندساس الفكرية والندوات العلمية والثقافية، حيث يمكن معارفها أن تسهم في تأسيس مرحلة جديدة في معرفتنا بإسرائيل والصهيونية، وربي مرحلة أخرى جديدة في كيمية سراجها

سعي الموسوعة مراعاة الفصور والخلل المعرفي في الخطابات العربية السائدة فهو ما أنه تناول اليهود واليهودية كجماعة بشرية دينة ككل الجماعات الأخرى، يسرى عليها ما يسرى على بقية البشر من قوانين وألوان ومؤثرات تاريخية وسياسية وجماعية وثقافية وإما أنهم أي اليهود. يمثلون وحده عرقية دينية متمردة ومتمجرة ومشتتة، دوناً عن بقية البشر، ولا يسرى عليها ما يسرى عليهم ينسب اليهود في المنظور لأول حاضرين للعام وليس لديهم أية خصوصية، ويتبع دور تصرفاتهم الذاتية والصورة الذاتية التي رسموها لأنفسهم يسرى على المنظور الثاني يدون كجوهري متغير يبقى ثابت أمام متعال وسرمدى وأبدى. تستعصى معرفته، ويقاوم انطوائاً انزوائياً والأكليات التي يسرى على البصر، ولا يمكن معرفتهم لا من داخلهم وفي مقابل ذلك شئ الدكتور المسير في موسوعته منهجاً يستدعي العام عندما يتطلب الأمر ذلك، أي السياق التاريخي للشيء، وينجأ إلى الخاص عندما تقتضي الازمنة والحدوثات ذلك

ولا شك في أن هذه الموسوعة حمل غشاً وخسفاً، وينطوي على قيمة تحريرية؛ إذ أنها تحررت من معارفنا المبسطة والتبسيطية المستقاة من مصادر محدودة، غربية ويهودية وصهيوية، نستشرف معرفة أوتى، علمياً وإنسانياً وبهذا المعنى فإنها نصب في اتجاه تحرير أساليبنا وأساليبنا في المستقبل إزاء الصراع العربي الإسرائيلي والمعارضة أن مثل هذا الطابع التحرري للموسوعة لا يقتصر علينا بحسب، بل يمكنه أن يطل على اليهود أنفسهم، إذ ما تخلّصت للموايد والضمانات، وأعادوا اكتشاف إنسانيتهم، أي عندما يتكرونها باعتبارهم بشرًا أولاً.

نهضت لذلك تود عبد الوهاب المسيري هي موسوعته، التي منهض الروح والطموح والتجارب في أن.



لم تكف الموسوعة بالمران اليهود واليهودية والصهيونية» والذي يمثل موضوعها، بل أصافت إليه مواداً فرعياً نموذج تفسيرية جديد. وهنا يميز مزاج الموسوعة بين معنيين للعمل الموسوعي، الأول يشمل معارف دمج وموضوعه ومروحة، مستخلصة من مصادر علمية مختلفة، حول الجوانب المتشعبة المرتبطة بأحد حقول المعرفة الاجتماعية، وفقاً لتبويب وتصنيف معين، طبقاً للموضوع أو الأسماء وما دون ذلك من تعريعات. ومثل هذا العمل الموسوعي لا يفرد بالضرورة جزءاً مستقلاً للإطار النظري والتحليلي والتفصيلي غير أن ذلك لا يعنى أنه لا يطل على من إطار نظري مضمر، جوهرياً أو كلياً، هير مصرح به، أو أنه ليس متأثر بتجارب نظرية ومذهبية مسقة.

أما المعنى الثاني للعمل الموسوعي، فمعتلاً عن أنه يتضمن مواداً دقيقة وموضوعية مستخلصة من المصادر العلمية المختلفة في أحد حقول المعرفة، أو أحد جوانب الظاهرة الإنسانية، فإنه يصيب إلى ذلك إطاراً مستقلاً، يوضح للقارئ والباحث كيفية قراءة هذه المعلومات والمعارف، ويقوم في الوقت ذاته بهدنة تفصيل وفرق هذه المعلومات على ضوء المفاهيم والمقررات الواردة، وتكييف ودمج مفاهيم جديدة، أو تطويعها بحيث هي تحيزات من قاموا بوضعها.

وتقع موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ضمن هذا المسمى الثاني ذلك أن المؤلف، ومنذ البداية، أضاف العنوان العربي الثاني «المودج تفسيري جديد»، وهو يسهل التتبع، منذ اللحظة الأولى، إلى أنه ليس إراء حشد من المعلومات حول الظاهرة المسمّنة في الموسوعة وفق تصنيف وبويب معين، بل إنه أيضاً إراء محاولة نظرية ومهجية، تُنظّم هذه المعلومات والمعروف حول اليهود واليهودية والصهيونية إراء عمل طموح، نظرياً وعلمياً، يُقصي إلى بناء مودج تفسيري راقٍ غير مثالي.

تتمثل دوافع المؤلف في تيسر هذا المنهج في عدد من العناصر، من بينها: من مصلحتها أن موضوع الموسوعة، أي «اليهود واليهودية والصهيونية»، وإن كان موقلاً في الماضي والتاريخ، فإنه يشغل حيزاً كبيراً من الحاضر. أي حاضراً من العرب، أي أنه ليس بعيداً عنا، بل إنه قاب قوسين أو أدنى، لتُحلّ حصاه في إقامة دونه إسرائيل في قلب المحيط العربي. أي أنه ليس موضوعاً تاريخياً محسوب، يُكتفى بمعرفة، أو - في أفضل الأحوال - تأويله على نحو أو آخر، وإنما هو موضوع يصل بحاضراً ومستقبلاً، ويمثل صراعاً متكاملاً زمانياً ومكانياً.

الموسوعة ومعارفنا عن إسرائيل والصهيونية

مرت معارفنا عن إسرائيل واليهود والصهيونية بمراحل ثلاث، غيّرت من كل منها طبيعة هذه المعارف، والأفق الذي تتلوح منه، واللمسة التي تنصرف عنه. المرحلة الأولى من عام ١٩٦٧، وكانت هذه المعارف ذات طبيعة كلّية أيديولوجية، تعب عليها إيماءات ذات الطبيعة الدينية، وسادت فيها صورة اليهود أعداء لأنبياء وقتلهم، ونمط اليهودي المرائي.

أما المرحلة الثانية فيبدأ بعد حزيران عام ١٩٦٧، حيث أحدث العدوان والهزيمة غير المتوقعة - بالحجم والكيفية التي وقعت بها - هزة عميقة وشاملة، طلبت إعمال النقد في كافة جوانب حياتنا السياسية والثقافية والاقتصادية والعربية، وكان التوجه إلى معرفة موضوعيه وحقيقة من إسرائيل أحد نتائج هذا النقد الذاتي.

في هذه المرحلة تركز الاهتمام على معرفة كافة جوانب المجتمع الإسرائيلي العسكرية والسياسية والفكرية والاقتصادية، وكافة المؤسسات التي تحكم عمله صبح القرار الإسرائيلي. وبشأن لتحقيق هذا الهدف مراكز متخصصة للدراسات والبحوث عن إسرائيل ومؤسساتها، وعن فلسطين. وكان في مقدمة هذه المراكز مركز الدراسات السليمانية والامتراتيجية بمؤسسة الأهرام، والذي كان يسمى في الأصل مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية، لأن نشاطه تركز في تلك الفترة المبكرة التي أعقبها هزيمة ١٩٦٧ حول دراسة المجتمع الإسرائيلي ولسلته الفلسطينية. وفي بيروت أنشأت محطة التحرير الفلسطينية مركزاً للأبحاث، ونأست مؤسسة الدراسات الفلسطينية. وغيرها من المؤسسات والمراكز التي اهتمت بالشأن الإسرائيلي والفلسطيني.

ولعبت هذه المراكز البحثية دوراً فائق الأهمية في الارتقاء بمعارف عن إسرائيل، وإخراجها من حيز المعارف العامة إلى حيز المعارف الموضوعية والعلمية، وبعبء على نحو خاص مركز الدراسات السياسية والامتراتيجية دوراً كبيراً عند الهريرة في توفير وكشف كافة جوانب الوجود الإسرائيلي الهجرة، الامبيلف، المؤسسة العسكرية، الكيب، نظام الأحزاب، النشة والثقافة. وبمثل ذلك في العديد من الدراسات والبحوث والكتب، التي اتحد نشرها طابعاً منتظماً طوان عقود وحتى الآن.

أما المرحلة الثالثة في معرفتنا بإسرائيل فبدأت في تقديري بهذه الموسوعة، حيث إنها نقلة نوعية ومنهجية من معارفا عن إسرائيل واليهود والصهيونية، ويمكن لمثلها. لو أردنا. أن نحاور تأثيراً كبيراً على وجهات وممارستنا وأساليب في مواجهة إسرائيل، وذلك يتطلب دمج المعارف التي تنطوي عليها في سياق المعاش والتجديد الفانو في عصر والعالم العربي حول إسرائيل والسلام، وتعميق رؤانا لطبيعة السلام الممكن الآن وفي المستقبل.

هبر أن ذلك لن يتأتى إلا عبر توسيع دائرة التلقى والاستيعاب لمعارف الموسوعة، أي إخراج هذه المعارف من الحيز الخفي الضيق، إلى جمهور أوسع في الجامعات

ومراكز المحدث، واللامسات لمتعلمه المعية يصح القرار، ومهم الأكية المتعلمة
والتمسية الإسرائيلية، وذلك عبر التلوات واللقاات العله والأكاديمية حولها،
وتوجهها على أوسع نطاق ممكن، عربياً ومصرياً، في المؤسسات العلمية والمكتبات
العامة والمتخصصة وأقسام الدراسات العبرية بالجامعات، ودعوة متخصصين إلى
مناقشتها، وتحديد أشكال الاسماء منها على نحو يدعم الصلة بين المعرفة
العلمية ونموير الممارسة العلمية والسياسية

تمثل الموسوعة في تعديري نوعاً من Paradigme، الذي يعنى كونها. وكقوة
لترجمة المسيرى الموقفة. نموذجاً إرشادياً في هذا الحقل من الدراسات، أى للتعلمة
باليهود واليهودية وإسرائيل والصهيونية. وهذا النموذج الإرشادي يقع في بؤرة
النظرية والنطق. ويحدد هذا المفهوم معنى محصصاً في اللغة السيوية أو الأكسة
السيوية. ووفقاً لذلك؛ فالمصطلح هو محور العلاقات الأساسية تربط/ تمارض
بين الوحدات اللغوية، والذي بها يبدأ الخطاب في تكوين الجمل

وفي النقاش العلمي للأفكار اكتسب هذا المفهوم معنى آخر على نحو خاص في
التقاهة الأنحوساكونية. فهو يعنى المبدأ، أو النموذج، أو القاعدة العامة سواء
لمحمل التمثلات والمعتقدات والأفكار. وكان تو ماس كون، في كتابه المعروف، قد
أعطى لهذا المفهوم معنى محدداً، حيث اعتبر أن الثورة العلمية ليست مجرد تراكم
بسيط للمعارف، وأن خط إدراك وصياغة وتنظيم النظريات العلمية محكوم
ومسيطر عليه بمسلمات وبنيات وأحكام قلبية عامضة غير مصرح بها. ويشتمل
إسهام كون في اعتبار ما وراء هذه الأحكام القلبية والبنيات، واكتشافه «قاعدة
جماعية» من التصورات عما هو حقيقي أسماء بالنموذج الإرشادي، وأن تطور
العلم والثورة في مجاله قد حكما بالتحول في هذا النموذج. ولا شك في أن هذا
المفهوم معقد وعميق، ويكتسب معنى مختلفة باختلاف المؤلفين. بل إن المفهوم
يكتسب لدى لنزلف الواحد أكثر من معنى، كما هو حال تو ماس كون نفسه في
طبعه كتابه بنية القوة العلمية، الأولى والثانية

وما يهنيها، ونحن بصدد الموسوعة، أن الحد الأدنى بهذا المفهوم. أى

Paradigme، أو النموذج الإرشادي. يعنى المبدأ الحاكم والموجه لحقل البحث العلمى، أى تحديد المشكلات وتصورات الطرق والمفترحات. وهنا، فى تقديرى، ما يمكن أن يطبق على الموسوعة التى أعدها الدكتور اسيرى فى حقل معين هو اليهود واليهودية والصهيوية. ذلك أن هذه الموسوعة - بما تضمنته من معلومات وعلاقات، ومقد وصبغة للمصاهيم - تُجبر من يقرأها على مراجعة المسلمات والإفراضات التى كانت قائمة فى ذهنه قبل هذه القراءة كما تُجبره على طرح أسئلة ومشكلات ذات طبيعة متميزة ومعقدة وبنائية، تفوق ما كان مطروحاً ومصوراً من قبل، حول إسرائيل والصهيوية والسلام والمستقبل، وما إلى ذلك من القضايا المتعلقة بهذا الحقل



قامت الموسوعة بتطوير نماذج ثلاثة، هى الجدولية الكموية، والعنانية الشاملة، والجماعة الوظيفية، لكل من هذه النماذج استقلاله الخاص ولكن تجمعها فى الوقت ذاته خصائص مشتركة. هى واحدة، تذكر التجاور، وتلمس الشائيات العضاضة وخبر الإنسانى المركب. فالأول منها يمثل رؤية للواقع تقول إن لآله قد حلّ فى الواقع والعالم وتوحد معه، وأصبح الإله والطبيعة والإنسان شيئاً واحداً. أم العنانية الشاملة: فتذهب إلى القول بأن العالم المادى يحوى ما يخص تعميره، وتسوده قوانين واحدة تنطبق على الطبيعة والإنسان معاً. أم الجماعة الوظيفية: فهى نموذج يقوم على تفسير استمرار جماعة بشرية فى المجتمع، لأنها تزدى وتطعم محلدة ومعينة، هذه الوظيفة هى مصدر وجود هذه الجماعة واستمراريتها بقدر حاجة المجتمع إليها

استند اسيرى فى موسوعته، فى بناء هذه النماذج، على محب المفاهيم، وإعادة بناء تلك المفاهيم ذات الجذور الحضارية والسياسية والثقافية المتخيزة ضد العرب، ليقدم لنا عملاً مؤثراً فى إعادة تشكيل وصبغة معارفنا عن اليهود وإسرائيل والصهيوية؛ لأن المفاهيم جعلنا نرى الواقع بشكل معين ومحدد. فإذا كانت المفاهيم التى نطربها ومن خلالها إلى الواقع محيرة ضلنا؛ فمن الطبيعي أن لا

مرى الواقع بطريقة صحيحة. أما إذا كتب هذه المعلمين موضوعه، فإننا نراه بطريقة أخرى، وبناءً على ذلك تكون استجاباتنا مختلفة

وأعاد الدكتور عبد الوهاب المسيري التأكيد مجدداً على الصلة العضوية بين إسرائيل والصهيونية وبين الحضارة الغربية. هذه الصلة التي كلنا نساها في خضم حديث عن إسرائيل والسلام، وعم أنها تمثل صلب القضية وبناءً عليه فإن ما يحدث هذا ليس منعزلاً البتة عما يحدث هناك، أي أن صراع المنطقة مرتبط بالصلح الكروية العربية. والوعي بهذه الحقيقة هو حجر الزاوية في أية استراتيجية لمواجهة السلمية والعسكرة والحصار

من ثم: تلعب الدكتور المسيري في موسوعته إلى نقد المراكز العلمية والأخلاقية والقيمية للحضارة الغربية، وانعكسات هذه المراكز على قضية العلوم الاجتماعية التي تطورت في الغرب، واسترشدت بأبدى والقواعد الوجهة للحضارة العربية. تلك المبادئ التي تستند المقلد، وتعتبر الإنسان حراً لا ينجز من الطسعة، ينطلق عليه ما ينطبق على الطبيعة من قوانين ومبادئ. ومن هنا كانت محاولة العلوم الاجتماعية معالجة العلوم الطبيعية، بالأساليب الرياضية والكمية والتصنيف، لم صوب إلى هذه العلوم. وهي معادل ذلك يقوم المسيري بإبراز تفرّد وتغير الطاهرة الإنسانية بالعقل والذاكرة والتاريخ، والتأويل عن معنى الوجود والحياة والعمارة. وفي هذا السياق يقوم الإنسان بتطوير إجابات، ورؤى متنوعة، ومعارف شتى كونه وقبلة مسقة، تلخص في إطار البصيرف وما وراء الطبيعة والتكون

ولا شك في أن أسعاد الحضارة الغربية هذه الرؤى والمعارف الكلية كان له أثره البعيدة على آليات وديناميكيات المجتمعات العربية والحضارة العربية. وقد أنتجت هذه الآثار ظواهر انشيد والاعسار والمنفعة والفلة الحسة، وما إلى ذلك من الظواهر الدالة على تنعور قيمة الإنسان

يبد أن هذا النقد للحضارة الغربية يحمل في حد ذاته إشكاليات وأسئلة صمية، في مقدمتها: أليكون وجود هذه الظواهر مقتصرأ على المجتمعات والحضارة الغربية

فحسبه، أم أن الحضارات الأخرى غير العرب قد عرفت مثل هذه الظواهر؟ كما أن بعض انتقادات المسيرى للحضارة العربية قال بها بعض الغربيين أنفسهم من محرري تأليفهم في مسيرة هذه الحضارة ومصادرها

وإذا قبلنا صحة هذه الانتقادات بنسب الحضارة العربي، فإنه يسقى القول إن هذه الحضارة قد تمكنت من تطوير ديناميكيات ومؤسسات وهياكل عملية ومعرفية، تقوم بمهمة النقد ولرب كذلك آليات للتصحيح والتقويم، حيث كفلت هذه حضارة صيغة من الكشف عن تناقضاتها وإيراز رؤى لمخاطها

من ناحية أخرى، فإن نقد الدكتور المسيرى للحضارة العربية يستند إلى قرينة مضمرة أخرى، مضمونها أن الحضارة - أمة حضارة - هي كُلمة متجانس بطبيعتها، ذو توجه واحد، يسم بالنسق والساعم الأخلاقي والقيمي والعلمي، صير أن تاريخ الحضارات يكشف عن تناقضات في بنيتها، ووجود أنسق متضادة بدرجات متفاوتة فكرية وسياسية وثقافية في إطار النسق المهيمن وتاريخ الحضارة العربية والحضارة الحديثة يبدو أنه ليس استثناء من ذلك، والحضارة الغربية كما تدخل في صراع مع الحضارات الأخرى منذ وجودها وتصلحها مساحة العالم؛ فيها تدخل أيضاً في صراع مع ذاتها من أجل تقويم مسارها وتنظيم فاعليتها



وبقي بعد ذلك بعض ملاحظات على هذا العمل الكبير والهام، أي الموسوعة، في الجزء الثامن منها، والخاص بالبيوجرافيا والمراجع والمصادر فقد استلقت نظري التفرقة التي قام بها الدكتور المسيرى بين المراجع والرجعية، وهي تفرقة أواضع عندها، لكنها لا يبرر في تقديري نظرة الدكتور المسيرى إلى عدد من المراجع والمصادر كمجرد أرتيب للمعلومات وسجل معهود، حيث إنها لا تحتوي على إطار نظري معهودي، ورؤية متوطنة هذه المعلومات؛ لأن الموسوعة لم تكن شحرج لو لم تستند إلى هذه المعلومات والمصادر يسوق الدكتور المسيرى سبب قد يكون وجيهاً لعدم ذكر العديد من المصادر، وهو الشحرج من كبر حجم الموسوعة بشكل يفوق طاقة القارئ والناشر معاً ولكن هل يبرر مثل هذا السبب تجاهل مثل هذه المصادر؟

لقد طبعت قبل كتابه هذه المشاركة على الموسوعة الفرنسية للعلوم السياسية. وهي عمل صميم. ولاحظت عبر اطلاعي على جزء الأول أن كل فصل فيه يتضمن شيئاً بالمصادر والمراجع، ومثل عددها في بعض المصنوع إلى ٨٤ مصدراً ومرجعاً وإشادة مرجعية من إن المقنعة التي كتبها حول بولكنا أحد محرري الموسوعة. ضعتها المصادر في النص ذاته



وأخيراً وليس آخراً؛ فإن مثل هذه الملاحظات وعيرها لا نأمل من حجم وقصده وثوغيه هذا العمل غير المسوق في اللغة العربية، فهو إنجاز جده في وقته، و حاجة إليه ملحة في المكتبة العربية والسياسة العربية على حد سواء للقراء والكتاب، والباحثين والمهتمين، وصانعي القرار، وما يجمع الناس مبعث في الأرض!



الموسوعة

حدث عربي ثقافي يقاوم الانهزامية

عبدان السيد حسين*

تتمحور موسوعة اليهود واليهودية والصهيوية المذكور عبد الوهاب المسيري حول ثلاثة محاور دراسية: الحثوية الكموتية الواحدة، والعدمانية الشاملة والجماعات الوطنية. وتلعب تطبيقاتها واحتياجاتها على الجماعات اليهودية في العالم منذ ظهورها على مسرح التاريخ حتى زماننا الحاضر

ولا تتعامل الموسوعة مع اليهود كمجموعة واحدة في كل زمان ومكان، كما أنها تفرق بين اليهودية وبين الصهيونية. إنها ليست حدثاً من المعلومات الواقعية، ولا هي مجرد موسوعة نقدية تمكينية، وإن كانت الحجاب إلى التعكيب في رد المصطلحات والمفاهيم إلى أصولها ومراسل مطورها، إلا أنها عادت لتبني نموذجاً تفسرياً ونسبياً حديثاً. إنها موسوعة إنسانية غير مسبقة في المكتبة العربية، فالموسوعة الفلسطينية الصادرة في الثمانينات هي «فلسطينية» وإن طرقت، بشكل أو بآخر، إلى اليهود والصهيونية

تتبدى الحثوية الكموتية على مستوى الدين والمعرفة المفاهيم الكلية، حيث يمتزج الإله والعالم، وتتوابع الثنائيات التكاملية، لتسر الحثوية الواحدة الصارمة (الإله والعالم واحد)، فتظهر القومية كمصطلح يسمى (مهم)

* أستاذ المرم السيسية في جامعة البترة

أخلاقي». هكذا، من أفكار غلاة المتصوفة والباطنية، وفلسفه إيسنور وميجل وينشه، إلى العلمانية الشاملة المادية الحديثة (المجلد الأول، ص ١٩٧)

يرى المسيري أن التوحيد غير حلوليّة الكمويّة، فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد منزّه عن الطبيعة والتاريخ الإنسان، فيما يظهر انحلوثة عند الإيمان بإله حال كالمسح في الطبيعة والإنسان والتاريخ

من العلمانية ثمة إمرار بعدم وضوحها، وتيه إلى خطورة أسهال فهمها ووضع محفّضات لها إنها ليست فقط فصل الذين عن الدولة، يعذب أخص علم الاحتجاج العربي في الإطار المعرفي النهائي للحضرة العربية ففرضه العلمانية في حقيقتها، رؤية حلوليّة كمويّة مادية لا تفصل الدين وحسب عن الدولة، وإنما تعزل القيم المطلقة عن الدنيا، بحيث يصير الكون (طبيعة وإنساناً) في مستوى واحد، ويصبح كلّ مجرد مادة محضة

العلمانية الشاملة هي عقلانية مادية، تنور في إطار لمجموعة الكائنات والقوى الحديثة المادية ويذهب المسيري إلى أن العلمانية (الشاملة) والإمبريالية صنوان، فالعلمانية الشاملة هي الطرية، والإمبريالية هي الممارسة صحيح أن الإمبريالية في الداخل الأوربي أحدثت شكل الدولة المللمية الرشيدة (الدور الديمقراطي منذ الثورة العرسية، الحكومات الشمولية) بد أن الإمبريالية في بقية العالم أدخلت أشكالاً استعمارية، وصولاً إلى النظام العالمي الجديد. قد لا تكون العلمانية إلهادية أو معادية للإنسان على مستوى القول والمودج المعلن، لكنها على مستوى المعلن والمرجعية الهائه تشعّد لإله، وأبهة مظهرات، وسيمد الإنسان من مركز الكون بشرامة وحده، ونكر عليه مركزية وحريته

على قاعدة انهج التعكيكي-الشمسيري (الإيقاعي) يتابع المسيري رفض «المسلّمات»، ويبنّه دائماً إلى خطأ الأخذ بي هو شائع، إذ ليس كلّ صحيحاً فالجماعات الوظيفية تنحو في نظرتها إلى الكون منحى حلوليّاً كمويّاً، وهذا ما نظهره دراسة الجماعات اليهودية في أنحاء العالم ثمة أشكال جديدة من الجماعات الوظيفية في المجتمعات الحديثة، من جماعات المهاجرين، إلى الحب العسكرية،

إلى النخب الثقافية والسياسية المرموقة بالإمبريالية الغربية، إلى الدولة الوطنية. حيث تعتبر الدولة الصهيونية أهم مثل عربي. ويمكن تحويل أية قومية صموية إلى دولة وطنية. كما يسعى الاستعمار العربي، إما من خلال عمليات الرقوة، أو من خلال تحويل النخبة الحاكمة إلى جماعة وطنية يحمل لصالح النظام الاستعماري الجديد.

في هيكل الموسوعة نجد ثمانية مجلدات للمجلد الأول، يصم لإطار المنظرى العام، الذى يتجاوز الظاهرة اليهودية لشرح المصطلحات للخدمة، وفكرة المردح كأداة تحليلية. وفي المجلدين الثانى والثالث إشكاليات عامة متعلقة بدراسة الشأن اليهودى، مثل العرلة والخصوصية اليهودية، والهوية اليهودية، اليهود والجماعات اليهودية، معاداة اليهود، بعض إشكاليات لإيادته التلزية بيهود أوروبا، العلمانية واليهودية، الإغراق، لاسارة اليهودية، الرأسمالية والجماعات اليهودية، الاشتراكية وجماعات اليهودية، ثقافات الجماعات اليهودية، التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية. وفي المجلد الرابع نجد تواريخ الجماعات اليهودية، كلاً على حدة في بلدان العالم والتشكيلات الخصلية. ويتناول المجلد الخامس اليهودية في معانيها ومردى، بما في ذلك الإله، الشعب الممغنر، الأرض، الكتب المقدسة والدينية، الأكتبياء وانسوبة، اليهودية الحاخامية (التلمودية)، الشعائر، الفكر لأحزوى، اليهودية والإسلام، اليهودية والمسيحية، اليهودية الأرثوذكسية. أما المجلد السادس، فإنه خاص بالصهيونية في ترميمها، وتياراتها، وتاريخها، وحركاتها، وحملاتها، بالجماعات اليهودية. والمجلد السابع خاص بإسرائيل من حيث إشكالية الطبيع، والدولة الوطنية، والدولة الأسطانية الإحلالية، والنظام الأسطاني الصهيونى، ولزوم الصهيونية والمسألة الإسرائيلية. ويعد في المجلد الثامن (الأخير) اليات للموسوعة، ومنطقاً خاصاً بالمفاهيم والمصطلحات الأساسية، وثبتاً تاريخياً والفهارس الأكتبية.

فيما على السامع الدراسة الثلاثة المذكورة، نتوقف عند الصهيونية وإسرائيل لمقاربة مفاهيم الموسوعة ودراستها، معاذةً لمجد.

ترسم الموسوعة إطاراً عاماً معرفياً للصهيونية، هي «الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة» التي تلتخص في وجود شعب عصى مسود (اليهود) يجب نقله خارج أوروبا، إلى أية بقعة، ولكن فلسطين، ذات الأهمية الاستراتيجية للحضارة العربية. على أن يتم موظف هذا الشعب لصالح العالم العربي الذي سبقه مدعاه، ويضعى مقاهه، داخل إطار الدولة الوظيفية في فلسطين

تطرب هذه الصيغة حدودها في حضارة العربية، حيث ثبتت الصهيونية، مد حملات الترجمة التي جاءت «تعبيراً عن الإزهاصات الصهيونية الأولى» (لحد السادس، ص ١٢٤)، إلى وعد نابليون بيهود عقب الثورة العربية، إلى وعد حكومة قيصر روسيا، إلى يودود هرنزل (١٨٩٨)، إلى وعد بلشور الشهير (١٩١٧) الذي أكد وجود عقد «صامت» بين الحضارة العربية والحركة الصهيونية يستهدف إنجاز هدف مركزي، هو «تأسيس قاعدة للاستعمار الغربي (بواسطة المستوطنين الصهاينة)، وعتيق مطالب العرب ذات الطابع الاستراتيجي، وصها الحفاظ على نفس المطعة العربية. إنه عقد يمكن الإمبريالية من أن تصنع المشروع الصهيوني موضع السيف، وما الاتفاق الاستراتيجي لأمريني الإسرائيلي المرم عام ١٩٨١ إلا تأكيد بهذا العقد الصامت

في إطار الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة، تميز الموسوعة بين مجموعتين صهيونيين كبيرين هما الصهيونية الاستيطانية، والصهيونية التوطيية. أما الصهيونية التوطيية فهي التي ظهرت بين الصهاينة غير اليهود، وعدد من اليهود المتعجيين في العرب وساحتها الكبرى في أوساط اليهود الذين لا يريدون الهجرة إلى فلسطين، ويكنفون بتقديم الدعم لمشروع الصهيوني الإحلالي

في ألقاب، ظهرت الصهيونية الاستيطانية بعد هرنزل وبلشور، من خلال التيارات العمالي، وعناصرها من يهود أوروبا الشرعية حيث انكشافه السكابة اليهودية، وحيث تركزت المشكلات الاجتماعية

وبصرف النظر عن أي تصبغ للحركات الصهيونية، شمة صهيونية اليهود، وصهيونية غير اليهود (خصوصاً في أوساط بروتستانتية أنجلو ساكسونة)،

ومصهيوية اليهود لتدريس (في أوساط اليهودية الأرثوذكسية، أو اليهودية الحاخامية)، ومصهيوية اليهود العلمانيين (الذين يفسرون اليهودية على أساس إثنى مادي) إنها «مصهيويات» مفسوة في إطار النصيحة الأساسية الشاعرة، على دعم وجود خلاصات فيما بينها جذيرة بالملاحظات.

إلى ذلك ترمد الموسوعة ثلاثة مصادر أساسية للخلاف بين الحركة الصهيونية، هي

١. خلاف بين الصهاينة التوسيعيين والصهاينة الاستيطانيين والصهيونية التوطيية ظهرت بداية في أوساط قير يهودية (من المسيحيين والصمانيين)، وعند أثرياء اليهود العربيين. وتهدف إلى دعم المشروع الصهيوني بنوع الهجرة إلى فلسطين. ويشكل هذا التيار غالبية يهود وصهاينة العالم، حيث يتركز في أوروبا العربية والولايات المتحدة (لجند السادس، ص ٢٦). أما الصهيونية الاستيطانية، التي ظهرت بعد مرحلة هرتزل ووعده بلمور، فإنها استندت إلى التيار العمالي القادم مع يهود أوروبا الشرقية وثمة توتر بين هاتين الصهيونيتين، لكن الخطاب الصهيوني التلعيي والمراوغ تمكّن من وضع التيارين في إطار الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة»

٢. خلافات أيديولوجية بين الصهاينة، وخصوصاً بشأن الدولة الصهيونية (حلودها، سيادتها أيديولوجيتها). فقد ظهر خلاف حاد بين الصهاينة حول حدود الدولة، من بينها أن «إرئيل إسرائيل» ليست ذات حدود معروفة، كما كانت حدود الدولة العبرانية القديمة غير مستقرة. وهناك من يربط حدود الدولة بالكثافة البشرية اليهودية «الصهيونية السكانية». وقد تغير الرؤية للحلود بتميز الرؤية لأمن الدولة ومفومات هذا الأمن ومده»

إلى ذلك أصر معظم الصهاينة على الطبيعة لإحلاله الشاعرة للدولة الصهيونية، وإن ظهرت فكرة الدولة ثنائية العرقية مع جماعات يوبر ومجيس وحرمه القابام أما من السيادة، فإن التوطييين يحولون تأكيد أنهم خارج سيادة الدولة الإسرائيلية لأنهم يقبمون بخارجها، وإن قدّموا لها الدعم والمعون. وهناك من يرى داخل

إسرائيل - أن الدولة الصهيونية هي دولة الإسرائيليين وحسب (الحركة الكنعانية وغيرها)

يلاحظ المسيري بدقة أن الدولة الإسرائيلية أصبحت مصدر تماسك بلتحتم بدلاً من القيم الدينية، وذلك تلويحاً مع تزايد معدلات العلمنة وابتعاد الدولة محلّ الكنيسة والإله ومع ظهور القومية العنصرية، يابن الدولة المعبر عن دنية الشعب العنصري

٣- خلاف بين الصهيانية الإثنيين الدينيين والإثنيين العلمانيين فالصهيونية الإثنية الدينية تيار صهيوني يتقبل معظم مقولات الصهيونية بعد إدخال تكييفات إثنية دينة عليها لقد أعادت صياغة فكره الموحدة بطريقة تتفق ومتطلبات الاستيطان الصهيوني، قصارت مجرد إعداد لعودة «المانشع»^١، بعدما كانت هروقةً بالمنظور الديني ثمة ثلوث حيولي (الإله والكتاب والأرض) لابد أن تلتحم عناصره وهذه الوحدة تتم في فلسطين أم علمانية الصهيونية فهي مجرد وهم.

وحسب نحو اليوم أن للصهيونية الدينية، أو الأرثوذكسية، هي قائلة الاستيطان هي الصيغة الغريبة، بعد أن أصبحت أرضها مركز القدس إنها تنوي حالاً شتوب الدين والروح والطلاق والمدارس والمؤسسات المثالية وحركات الاستيطان التابعة لها

١ «الصهيونية الإثنية العلمانية»^٢ هي «الصهيونية الثقافية»، المهتمة بقضايا الهوية والوعي ومعنى وجود وهي ترى أن المشروع الصهيوني مهما كان توجهه السياسي والاقتصادي لابد أن يكون ذا بُعد إثني يهودي، وسجاله جميع يهود العالم وتري كذلك أن العقيدة اليهودية طواها الزمن، أما الإثنية اليهودية فهي مصدر الامتزاز والقداسة

تضم الصهيونية لإثنية العلمانية فريش واحداً في إسرائيل يؤكد مركز الدولة في حياة الدنيا ميبورا، وآخر خارجها (الصهيانية النوطيبوب) يرى ضرورة وجود مركز ثقافي في إسرائيل، والدولة عنده وسيلة ثقافية وليست غاية

للصيغة الأساسية الشاملة، أو الصيغة الصهيونية التليفية، التي أرساها هرتز،

هي التي تمكّنت من حسم هذه الخلافات والاحتلافات، فهل ستقوى دولة إسرائيل على المضي في تحقيق هذه المهمة؟

ما هو موجود في إسرائيل ليس مجتمعاً، وإنما مجرد تجمع «تجمع يتعمق بالشور والبيور»، ثم من في المنظمة بمساعدة القوة العسكرية الغربية ومن خلال دعمها» (المجلد السابع، ص ٢٤)

و«الديمقراطية الإسرائيلية» التي ينحدرون عنها كيف تتفق والاصطفاء لإحلالها، والشخص العنصري الصهيوني^١ إن هذا الاصطفاء مشروع عسكري ذو أهداف استراتيجية، ومرتبطة بحركة الهجرة اليهودية منذ تأسيس «الكوئس» ومن خلال تكوينه يُنتج معازن سكانية بين اليهود والعرب، وخصوصاً في أراضي الضفة العربية بعد حرب ١٩٦٧

أما الصهيونية الصهيونية، المرتبطة بالإرهاب، فإنها تعتمد التمييز ضد العرب في كافة مرافق الحياة لإسرائيل. وصورة العربي هي صورة عضو في الشعوب الشرقية الملوثة، على خلاف الرجل الأبيض الذي الحضارة العربية التي صارت «عالمية» كما طمست الصهيونية تراث هذا العربي، وتجاهلت أزماته وأرضه، عقيته وتاريخه، ولا تزال تسعى إلى تغييبه جغرافياً.

داخل التجمع الصهيوني في فلسطين نجد أن الممييز حاصل بين اليهود أنفسهم، لعدم تمكّنت الصهيونية على مدى مائة سنة من مهينة عدد كبير من يهود هك برانية من أعلى إلى أسفل تتبدى على النحو الآتي

١. مواليذ البلد العربيون (الذين وُلدوا في إسرائيل من أباء أمريكيين وأوروبيين)
٢. المهاجرون العربيون (الذين وُلدوا في أوروبا وأمريكا)
٣. أباء البلد (الذين وُلدوا في إسرائيل لأبائهم من مواليذ البلد)
٤. مواليذ البلد الشرقيون (أبائهم من مواليذ آسيا وأفريقيا)
٥. مهاجرون شرقيون

قيام على هذا التصنف، نجد أن يهود العتلاشاه على سبيل المثال يعملون في

آخر الاسم التصعيمي، ولذلك نحدد النمير القاهر ضميمهم، على رغم المجهودات اليهودية التي بُذلت لتهمجهم من إثيوبيا

إذنا؛ نحن أمام قديمقراطيه إسرائيلية قائمة على التفرقة بين السكان، وعلى سيطرة نخبة صهيوية على الشاغل الاقتصادية والمالية، وعلى المؤسسة العسكرية

إلى ذلك، نعد دولة صهيوية وطنية، تعمل لصالح الدول الإمبريالية الراحية إنها تقوم بوظائف عدة وطنية قتالية. عسكرية مرتبطة بالأهداف الاستراتيجية للعرب ووظيفة اقتصادية، من خلال الإخضاع الدائم للعرب، كما ملاحظ في ميدان النفط ورؤوس الأموال العربية ووظيفة بحارية معاقبة في الشرق الأوسط هذا ما يقضي إلى تغيب النصف الطمعي لها كدولة، كونها ذات امتداد لأوضاع الجماعات اليهودية داخل الحضارة العربية، وكونها دولة وطنية «ملوكية» عميلة (للمجلد السابع، ص ٢٨)

بناءً على ذلك، تنصف هذه الدولة الوطنية بالمعجر، نتيجة حاجتها الدائمة إلى الدولة الراحية، أو الدولة الناعسة، هكذا من مرطاب إلى الولايات المتحدة، مروراً بالتهريصات الحادية الألمانية من «صالحا البازية»، المقترحة ببيع ثمانين مليار دولار حتى سنة ٢٠٣٠، علماً بأن أديا نفسها، وهي التي دُمرت هي الحرب العربية الثانية، تم تخصيص من مشروع مارشال على أكثر من ١٥ مليار دولار!

هي دعم حركية هذه الدولة، وتغلب الدائم من رابع إلى آخر، فإنها هي حالة عُرته وغُربة، لأن أفرادها مقاتلون مرزقه أهل يساهم التطبيع مع العرب من حيث هذه العرلة؟

تجدر الإشارة بدايةً، إلى تناقض الأجده الاقتصادية التطبيقية مع الأجده السياسية المتشعبة (المجلد السابع، ص ٢٠١) فالأجده الاقتصادية تقوم على عقد الصفقات، وتعميد المشاريع، والدخول إلى الأسواق مع مزايا مع أولئك

لدهم شين تاريخياً، ولغيتين جغرافياً، مع العرب لمختلفين سياسياً مع الصهيونية
هذه إشكالية تقف أمام الصهيونية قبل بعض العرب الرافضين بالتطبيع

بالطبع، تُرافق المدعوّات التطبعية عملية تضليل واسعة، كان يردد بعض
المحللين العرب حديثاً عجوجاً عن التحدى الحضارى الإسرائيلى، كما لو أن
إسرائيل كيان عاوى طبيعى، يشكل تحدياً حضارياً للعرب، شأنها فى ذلك شأن
مجنتر أو الولايات المتحدة أو مرسب! لقد محلى هؤلاء المردّون عن ذاكرتهم،
عندما تناسوا ما قامت وتقوم به حركة الصهيونية ضد العرب، فى وقت لا تزال
إسرائيل بدون حدود مرسومة، وهى التى قبلت عضويتها فى الأمم المتحدة شرطاً
عاداً الاخيرى الفلسطينى والقبول بقرار العنيم (١٩٤٧)، وهو ما لم يحصل

تعتبر هذه الموصوفة أن خطر الصلفى على العرب يأتى من التصوف بحسرى
والتكولوجى الصهيونى، وهو جعاعظم بدأ تحققت الهرممة المسبة للعرب فى
الدرجة الأولى (المجد السابع، ص ٢٥) بيد أن طرح التحدى على أنه تحدى
حضارى، يلقى مهابراً للمحققة إلى حد كبير

فى عصر العولة، يبدو التحالف الاستراتيجى الأمريكى الإسرائيلى ثباتاً،
ومطوراً، إنه تأكيد على العهد الصامت بين الصهيونية والحضارة الغربية بيد أن
العولة، وفى جانب منها «الأمركة» القائمة على التخصيص والسوق الحرة قد
بهذه الطبيعة الوظيفية التجمعية فى ظل هذه التحولات العالمية، تبرز المسألة
الإسرائيلية من حيث هى مشكلة أعقبا التجمع الاستيطانى الصهيونى، بعدما
بروت سابقاً «مسألة اليهودية» من حيث هى مشكلة يهود شرق أوروبا فى أواخر
القرن التاسع عشر كما يجرى الحديث عن مرحلة «ما بعد الصهيونية»، التى قد
ترتبط بمصطلح «صهيونية ما بعد الحداثة»

والسؤال المطروح هنا هل يمكن هذا التجمع الصهيونى من برع الهندسة عن
اليهود وفلسطين والعرب، فى ظل العولة والحديث عن «المنظّم العالمى الجديد»؟
تعتبر آخر عن تقرى إسرائيل على مواجهه هذه التحولات حوز أن تثار بيوتاً
ووظيفية؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، لنجد ملاحظة أزمة الصهيونية من خلال المعطيات الآتية

١ - ثمة أزمة سكانية، سببها بعض الدراميين «ظاهرة موت الشعب اليهودي»، ذلك مع ثبات عدد مجموع يهود العالم عند رقم ١٣ مليون سنة منذ العام ١٩٧٠.

٢ - هناك خلاف مستمر بين مستوطنين أراخس ١٩٤٨، ومستوطنين الضفة العربية، ذلك بسبب الإنفاق المالي الكبير على الاستيطان في الضفة

٣ - تصاعد معدلات العمالة والأمركة في أوساط المستوطنين، مع ما يخصص إليه هذا الأمر من تراجع عن أهداف الاستيطان ومركزته في الحياة الصهيونية

٤ - كلما تعاطف المقاومة الفلسطينية المسلحة في جنوب لبنان ومستوطن للاستيطان الصهيوني، كلما تعاطفت أزمة هذا الاستيطان، وطمعت الأسمه المصرية المختلفة به.

٥ - تراكم مشكلة اليهود الشرقيين (السعاريين)، اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً مما يعني عن إسرائيل صفة «دولة اليهود»، أو «الدولة المركزية لليهود»، ولو بصورة تلويحية

٦ - يبقى إشكالية لمن هو اليهودي؟* ماثلة أمام الصهاينة هل هو الإشتكاري وحسب؟ هل هو كل يهودي؟ هل هو كل من آمن باليهودية* هل هو من وكّد لام يهوديه؟ هل هو الذي يهود حسب الشريعة، أي على يد ختنام لوثودكسي؟ هل هو من اكتشف أن جده كان يهودياً؟



صد الوهاب للبري حاو، على مدى ربع قرن من عمره أنه يتشهر بمجمل هذه المعطيات وغيرها، في إطار منهج تفكيكي-بياني مع ما اسلرم هذا العمل من صير وطول أنلة، وتمتق ومراجعة شاملة

لم تصد الضمارات، مهما كان مصدرها، من البحث عن حقائق اليهود واليهودية والصهيونية، معتمناً على مراجع عربية واجبية مختلفة فانت موسوعة

صوتاً عربياً ثقافياً في نهاية القرن العشرين ، قد يكون أفضل من قوى المدافع ، من
عريف أن الصراع العربي الإسرائيلي لا ينتهي بمعاملة أو باتفاق مرحلي حابر



وإذ جاز لنا إيراد بعض الملاحظات على هذا العمل المتقن ، والمشول ، فإننا
سوفها من مطلق التركيز على بعض الحقائق والقضايا التي تطرق إليها هذه
الموسوعة بشكل أو بآخر

ثمة حاجة موضوعية وعلمية ، للتصوير بين اليهودية والصهيوية - فتلط بينهما
قد يجر على العرب عكس ما يريدونه ، ويطمحون إلى تحقيقه عندما تقول
الموسوعة في غير موضع إن الحركة الصهيونية - من خلال المنظمة الصهيونية -
«صهيونست» اليهود؟ فهذا غير صحيح بإطلاق ثمة يهود ومنظمات يهودية غير
صهاينة منشرون في العالم ، وردت أسماء بعضهم في الموسوعة (المجلد السادس ،
ص ٤٢٠ - ٤٣٢) كالفكر الماركسي والمستشرق الفرنسي المعاصر مكسيم رودسكي ،
وأستاذ العلوم السياسية الأمريكي إدوين هاناور ، وأستاذ اليهودي الإصلاحي
الألماني جيكون بيشوفسكي ، وموشي منوهي . والد عازف الكمان العالمي يهودا
موهين ، والفيلسوف الألماني هيرمان كوهان (من باني انبلسوف كنط) ، والكاتب
الساحلي النمساوي ستان بيرباوم

إلى ذلك ، ثمة أخطاء عربية متراكمة في التعامل مع أعضاء التجمع اليهودي في
فلسطين . إنهم ليسوا شيئا واحداً ، وإن كانت الصهيونية حريصة على مطاردتهم
وشحهم بالروح المصلية والعنصرية . وربما تقع على عاتق فلسطيني ١٩٤٨ حاملة
الحسية لإمراضيته مسئولية كبرى في هذا المصير . كونهم طليعة الفلسطينيين والعرب
معروف في مواجهة الصهاينة ، ويشي الوسائل الممكنة أين هو الدعم العربي - المادي
والعنصري - لهؤلاء الصهاينة في وطنهم مهما تطلب عمليات الصهيونية ؟

يسو أن العمل الرسمي العربي مأخوذ بالشعارات أحيانا دون الاهتمام
أسرالياً بالتعامل مع التجمع الصهيوني ، فمن «الهزلة» خلف التطبيع وشمل

«الأرض في مقابل السلام». وكان «الأرض بدون أهل وأب»^{١٩} إلى المعروف عن دعم
العمل العلمي الجاد والمفيد كهذه لفوسوعة على مسيل للثال، ومراكز البحث
العلمي القبرورية بالأجلك العرمة للتعاية

هل سلم لعمليات غل لأدعة وتغنى عن ذاكرة الوطنية والعربية؟ وهل
نقنع أنفسنا، ولو بالوهم، أن بعض العلاقات الأمريكية - العربية يمكن أن يجاري
العلاقات الأمريكية - الإسرائيلية؟ حسبنا الإشارة إلى مصصون البيان المشترك
لأمريكي - لإسرائيلي، مصدر دولة يهود يترك إلى وأفسط، الصادر في
١٩٩٩/٧/٢٠، والذي تحدث عن «دعم مهم للعلاقات الثنائية في مبادئها أصالة»،
وعن «رفع الصداقة والتعاون بين أمريكا وإسرائيل إلى مستوى من الشراكة
الاستراتيجية أرفع حتى من المستوى لوجوده»

وماذًا بعد ذلك؟^{٢٠}

يحي أن التمسك بأحكام وقوعد القانون الدولي - حتى ولو كان في أسسه
عربًا - مطلب مهم عند العرب، كما يعتمد إن التمسك بمبدأ حق تقرير المصير
للشعب الفلسطيني، وقرارات الشرعية الدولية، وخصوصًا تلك الصادرة عن
مجلس الأمن الدولي، ورفض الاحتلال والتصرف بالأراضي العربية، وحق عوده
لللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم - كلها من المبادئ الأساسية للعرب في معركتهم
للمصادرة الجاهلة مع الصهيونية. وإذا كانت متميراب النظام العالمي هادت إلى
سيطرة أمريكية على المنظمات الدولية الأم (الأمم المتحدة)^{٢١} فإن المطلوب هو تفليس
الدول والشعوب الساعية إلى استعادة دور هذه المنظمة، وغيرها من المنظمات
الدولية، في إطار التعاون الدولي المنشود

لما نتغلى عن العكوك الدولة المؤيدة لحقوق العربية؟

التمسك بها على الدوام مطلب لازم للعرب من أجل حماية الوجود أولاً،
حتى ولو عصمت بالطام الصلي متمبرات كبرى ليست في صالح العرب
ومضايهم العادلة

*

المسيحي وتمكيك بنية الفكر الصهيوني

عمرو كمال حمودة*

لا يمكن فصل الباحث عن الموضوع الذي يبحث فيه، فهناك مساحة كبيرة للتوحد تشملهما وعندما اختار د. عياد الوهاب لمسيحي دراسة «الفكر الصهيوني» تتحدّثاً فيه سعى - بحكم تكوينه القلق - إلى تشرّيع «البيئة» التي تركّب منها هذا الفكر. وهذه العملية لم تكن مسبوقة في التناول لأيديولوجية العدو الصهيوني.

كان التناول العربي للصراع مع المشروع الصهيوني قد تحدّد في إطار الأسطورة ثارة، أو في إطار للمعارضات المادية في أغلب الأحيان. وإما الخلدت الدائم من المؤامرة التاريخية لليهود، مد يدَياب التاريخ الإنساني، وما أصيبت إليهم من بروتوكولات حكماء صهيون، أو البحث الدؤوب عن معلومات الكمية فيما يخص إسرائيل، ومحريل هذه المعلومات بصرف النظر عن دقتها - إلى حقائق فكانت النتيجة حدوث قدر كبير من لاحتزال والتبسيط من الطرب العربي أثناء إدارة الصراع.

ويُحسب لعبد الوهاب المسيحي أنه نقل الصراع مع إسرائيل - على المستوى المعكرو - نقلة نوعية، عندما صوّب أدواته الفكرية نحو مدخل جديد، فتح الأدهان لدراسة «بيئة الفكر» الذي يستدل إليه المشروع الصهيوني. وهناك قارق كبير أرجو

* محبّر في شؤون الدراسات السياسية والجنرالوية

ملاحظته. بين دراسه المعرلات والمفاهيم والرؤى، وبين دراسته «أسلوب الحياة»
الذى تحلّى كشاح لية الفكر الصهيوني في المعارضات والتفاصيل الدقيقة للحياة
اليومية في كافة الحالات التي تحرك فيها أعضاء وأباء المشروع الصهيوني.

ويشرح المسيري فكرته عندما يحمل مع موضوعه بقوله: «يتميز الوجود
التاريخي الإنساني المتميز بأنه لا يمكن أن يحد إلى شيء واحد بسيط (اقتصادي أو
فكري) فالإنسان يوجد بوصفه ظاهرة تاريخية. في نقطة تتلاحم فيها لأنساق
المختلفة (الاقتصادية والاجتماعية والحضارية والدينية) وتلاطم والطاهرة
الصهيونية هي الأخرى لا يمكن تفسيرها على أساس من هذا السبب أو ذاك، فهي
ظاهرة مركبة، تمتد جذورها إلى عديد كسور من الأسباب المتداخلة والمتداخلة
والمتناغمة»

هذا «الأسلوب للحياة» الذي سعى المسيري لتوصيحه وتبسيطه في
طلبه لتعريف المشروع الصهيوني وكشف أبعاده، لم يكن خبطة حظ أو حدثاً نادراً
منه، ولكنه «جهاد» فكري ومعنى هائل في دروب النظريات والمذاهب ومناهج
البحث وأدواته، من أجل التوصل إلى امتنايح الحقيقية «الشميك» بية للمشروع
الصهيوني المعقدة والغريبة، في ذات الوقت، بين المشاريع الاستعمارية المعاصرة
على مدى التاريخ

وأحب أن المسيري قد عانى معاناة أركته وحظته كثيراً على المستوى الشخصي،
لأن قصته مع الأيديولوجية الصهيونية هي مغامرة حياته وروائه الأكر هي تعبير
مسلواته وتحوله من أستاذ أكاديمي إلى مفكر، وشأن ما بين الوطنيين والوطنيين هي
الحياة وهو نفسه عبّر عن ذلك في إحدى حواراته الصحفية حينما قال «المنشكلة
لأننا ندرس في مصر «أفكاراً» ولا ندرس «فكر» بمعنى أن من يعمل على العمل في
ميدان معين يختص به إلى أقصى درجة، فيعمل إلى نوع من البرود الأكاديمي
القاتل الذي يفصل بين الفكر والواقع تماماً. وحينما ذهبت إلى العرب كنت دائماً
لأدوم الفكر بشكل عام. وقد قلدني دراسة الرومانسيكية في الشعر إلى
الصهيونية، وكلاهما حركة تترد إلى الماضي وتجد الطيعة، فالصهيونية تترد إلى

ماضٍ مسحيق تمحول أن تستنهمه، كما تمحّد الطيحه، وهذا يمثل لديهم في تقديس
جبل صهيون والخصيص الدائم لحدوده إليه»

استصر المسيرى على علم اجتماع المعرفة لدراسة الأيديولوجية الصهيونية، أخذك
في الاعتبار البناء الشخصي للظاهرة، مضاعفة إلب علاقة الأفكار الخاصة بالظاهرة.
بالمجتمع، وكيف تشكل هذه الأفكار، وكيف يتجسّد بعض الأفراد مجموعة من
الأفكار لمصلحة المشتركة ليكوّنوا جماعته إنسانيه، لها فهم خاص ورؤية خاصة تحدد
سلوكهم السياسي، وكيف تحقق وتشكل وتعدل هذه الأفكار، بعد ذلك، خلال
الممارسة السياسية، وكيف تواجه التحديات التي تنشأ من داخل السور الفكري
ذاته، ومن خارجه، وما نتائج هذه التحديات

هذا الاستخدام للعلم اجتماع المعرفة في دراسة الأيديولوجية الصهيونية أتاح
للمسيرى أن يخصص، بلده، معيار الظاهرة هناك عدة مستويات أفيم عليها البناء
لأيديولوجي للظاهرة، وهذه المستويات خلقت عند اليهود استعداداً كاملاً للتأثر
بأفكار سياسية معينة، يحتلّظ فيها المطلق بالنسبي، والمفندس بالرسمي

• المستوى التاريخي وتحتل في ارتباط اليهود على مدى حقّب تلويفه طويلاه
بالساعة والربا والحير اليهودي.

• المستوى الديني فاليهودية تتميز - على سبيل المثال - بأن «المطلق فيها ذاتي»،
في حين أن «المطلق بطبيعته شامل عالمي ويتخطى حدود الزمان والمكان ومن ثمّ
هنا مطلقات اليهود معصورة عليهم وحدهم، ولها فهي تكتسب طابعاً موضوعياً،
فيصبح المقدس (المطلق) هو النسبي (القومي)»

• المستوى الفلسفي ونمثل في بروز «الهسكلية»، وهي حركة انوير
اليهودية، والتي ظهرت بين يهود أوروبا في منتصف القرن الثامن عشر واستمرت
قوية حتى عام ١٨٨٠، وكانت إحدى بان هي اليهود أن يحاولوا الانصهار على
حقوقهم المدنية الكاملة عن طريق الانصاج في المجتمعات التي يعيشون بين
ظهرانيتها، وأن يكون ولاؤهم الأول والأخير للبلاد التي يسكنون إليمها وليس
«القوميتهم الدينية»، التي لا تمتد إلى سند عقلي أو موضوعي.

وقد حوربت حركة التزوير من قبل القيادات اليهودية المتدمجة في المجتمعات السورجوانية في العرب، والتي أرادت أن توجه المائض البشرية ليهود شرق أوروبا بعيداً عن غربها، وإلى العالم الجديد مشلاً في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن ثمّ صانعت لأفكار الفلسفية التي كوَّنت لايدبولرجة الصهيونية، حيث تسربت المعتقدات الغريبة الأسطورية بيهود يغلالة علمانية عميقة متناسب وظروف نهاية العرب التاسع عشر

• استوى الاستعماري كان الحل الصهيوني المقترح للمسألة اليهودية حراً لا يتجبراً من العملية الاستعمارية العربية، التي «نمّنت» على حد قول الدكتور المسيري. العالم بأسره، وهي الحمية التي أدت إلى تفريع مدارس من سكانها (الأمريكيين)، واستعباد سكان دولة أخرى (أفريقية)، وتحويل قارة وإبحة إلى مصادر لمواد الخام وأسواق مبيعات أوروبا للكاسية (آسيا)، والتي نقلت خلالها من أذرب إلى كل أنحاء العالم وتصدر الإشارة إلى أن تيوتو هرتز، الأب الروحي للمشروع الصهيوني، كتب قبل وفاته بعامين إلى لورد روسيل في إنجلترا بحره «أن مشروع الصهيوني سيدعم العود البريطاني في شرق البحر المتوسط، عن طريق إنشاء مستعمرة كبيرة تضم أفراد شعبنا (اليهودي)، وتقع عند نقطة التقاء المصالح المصرية بالمصالح الهندية والمصالح الفارسية»

نكك المستويات التي أقيمت على أساسها بين الأيديولوجية الصهيونية، تمكّن الدكتور المسيري من تفويضها بحرف من حولها، فحلّى العيش في المضامين والمحويات كما سري

فعندما يقرأ الصهاينة الواقع للباحث، وهم يظنون في فلسطين في أواخر القرن التاسع عشر، لم يروا أرضاً فيها شعب، أي لم يروا واقعاً إنسانياً تاريخياً، وإنما إذا مفهوم نفوساً بدعي «إزتر يسرائيل» ولعلك عدهم. كما يهود المسيري بدلاً من التعرّض مع الواقع الخي بدكاه، بنقود شعارات مثل «أرض بلا شعب، شعب بلا أرض»، وهي شعارات جاملة، تقرب في اتساقها الهندسي مع نفسها إلى الحسابات القبالية الرائعة!

وموقف الصهيونية من «الأرض» يعتبر عن اقتران المفاهيم الصهيونية بالأساطير والمفاهيم اليهودية القديمة، أي أن التاريخ اليهودي ما هو إلا تعبّر عن الارتباط بالأرض.

وحسباً مثل موسى ديان، وزير الدفاع الإسرائيلي، بعد حرب يونيو ١٩٦٧ عن العصر التي تشكل وجود إسرائيل قال «هي ثلاثة الشعب اليهودي، والكتاب المقدس، وأرض اليهود».

انعكس الحبس على الأيديولوجية الصهيونية وهي تصنع مشروعها، مجيء نظرية الأمن الإسرائيلي. على سبيل المثال - مثله على الشك الممبى في الأغيار (الطمانينة لا توجد إلا داخل الأسوار)، مروراً بالترسيمات الصهيونية الانفصالية، وانتهاءً بالدولة الصهيونية نفسها.

ويذكر الدكتور المسيرى اقتراح الخبير الاستراتيجي الإسرائيلي حاييم أورويسون بضرورة أن تحيط إسرائيل نفسها بسياج عال من الأسلحة النووية لمدة مائة عام، إلى أن تتم عملية التحديث في العالم العربي وما قد يتبع عنها من هلاك ونزوحات، أي أنه يقترح تحويل الجبهة المسلحة إلى جبهة نووية.

ومن الجوانب العربية - حسبما يشرح الدكتور المسيرى - في النمى الأيديولوجي الصهيوني، اعتبار العنف مثلاً أعلى. فاليهودي يحتاج إلى ممارسة العنف لتحرير نفسه من نفسه ومن ذاته الطفيلية الهامشية، حتى إن العنف يتحول إلى مدس لدى الصيوني.

ومن الأفكار المحورية في الأيديولوجية الصهيونية فكرة لليهودي الخالص، واليهودية الخالصة، بمعنى أن هناك جوهرًا يهوديًا يميز اليهودي عن غيره من البشر. ويميز الظواهر اليهودية عن غيرها من الظواهر. وتتضمن هذه المفكرة، رفض الاندماج من جهة، ورفض قبول «العربي» - فالصهيونية تعمل على نقل اليهود من الخفى إلى أرض البعد، ونقل العرب من أرض البعد إلى المنفى.

الاستراتيجية الصهيونية: الهجوم على العرب

ومن، الصهيونية حركة سياسية تطالب بتنفيذ مخطط سياسي، يهدف إلى طرد السكان الأصليين الذين يشغلون الأرض التي ستقام فيها التجمع الصهيوني. وقد تحقق المشروع الصهيوني بإنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ على أرض فلسطين، وقد تجلّت كل مظاهر المشروع الصهيوني تجاه العرب من خلال القوانين والممارسات التي طبّقت عليهم، فقد أصدر الكيان الصهيوني عدة قوانين تهدف إلى حرمان المواطنين العرب من حقوقهم المدنية والسياسية

وقد ساهمت القدرة للصهيونية بالاستيلاء على الأرض الزراعية، بعد أن تم تهجير فلسطين من معظم سكانها، وبعد أن تم إخضاع البقية الباقية منهم بكمافة الوسائل

ويؤكد الدكتور المسيري أنه في عام ١٩٤٨ كان إجمالي ما تحت أيدي اليهود من الأرض، للزجر والمعلوكة، لا يمثل أكثر من ٧٪ من إجمالي مسطح الأرض (أي أن انشغاب بمحصول يبع الفلسطينيين أراضيهم، التي يملقها الصهاينة وبعض الأوساط الرجعية العربية، لا أساس لها من الصحة)

ولتوسيع هذه الرقعة قامت إسرائيل بتطبيق عدد من القوانين، مثل قوانين المناطق المهجورة، ومواد الطوارئ لاستغلال الأراضي غير المزروعة، وقانون الملكية الغائبة، وقانون الاستيلاء على الأرض

ويضيف الدكتور المسيري أن حركة النضال بأسرها كانت أساساً وسيلة لتحقيق الرؤى الصهيونية الانفصالية. وقد كانت هذه الحركة من الناحية العملية، مجرد أداة اقتصادية عسكرية بينما، المستوطنون اليهود بضماد انفصاليهم الثقافي والاقتصادي، ونصد عداء الفلاحين الفلسطينيين الذين اغتصب أراضيهم، وكذلك للإعداد لإجلاء الفلاحين نهائياً في الوقت المناسب

وبهذه الطريقة حوّلّت الأيديولوجية الصهيونية دولة إسرائيل على أرض فلسطين إلى استعمار له السمات لأجته

١ - أنه استعمار إيطالي

٢ - أنه استعمار عميل

٣ - أنه يجب استيطاني من فصل عن المحيط الإنساني والجغرافي الذي يسيطر به، ولكنه على الرغم من هذا يجد نفسه تدريجياً يندمج فيه

٤ - أنه استعمار، خلال، أي أن طرد الفلسطينيين جزء عضوي من الرقعة والمرونة الصهيونية

٥ - والبسمة الخامسة للاستعمار الصهيوني هو استقلاله السبي عن الحرب (إذا ما قيس بـجيوب استيطانية أخرى) واعتماده الكامل عليه في الوقت ذاته

٦ - أنه ذو طبيعة موصفة وقد فهم الدكتور السجري هذه الطبيعة وقال عنها إنها لبس كما تفسح البعض من النيل إلى العرفت، فثلث أكلونه ، ولكنهم في الوقت ذاته مؤثرون بحاله

وقد تحقق ذلك في «المشرق الشرقي أو منطية»، وليس التوسع الجغرافي هو المطلوب، إنما الهيمنة واتساع النفوذ

ونقننا ذلك إلى مسألة جوهرية وهي الطابع الصهيوني لدولة إسرائيل وهذا أمر لا يصعب فهمه، لأن مشاة المجتمع الإسرائيلي هي مشاة صهيونية بالدرجة الأولى، وبناءً على صهيونية هي جوهره. فعلى الرغم من أن إسرائيل تعد الآن مستقلة سبياً عن الأيديولوجية التي أدت إلى إنشائها، مثلها مثل المجتمعات الأخرى، فإن العلاقة بين الأيديولوجية الصهيونية والمجتمع الإسرائيلي علاقة حريكة بكل مجتمع. تقريباً يمرر الأيديولوجية أو الأيديولوجيات التي تسود فيه وتهيمن عليه، لكن الصهيونية أنشأت مجتمعاً ومن هنا جاءت الفكرة لفريضة للمجتمع الإسرائيلي فقد أنشأت «حركة السياسية شعباً، ولم يشر الشعب حركته سياسي، وأنشأت الأحزاب السياسية المجتمع، ولم يشر المجتمع الأحزاب، وأنشأت الهيئات (التيابة العمالية) الطبقة العاملة الإسرائيلية، ولم ننشر الطبقة العاملة العامة»^١

الأيديولوجية الصهيونية ومستقبل إسرائيل

تعدّد الصراع العربي الإسرائيلي نتيجة مخلفات الأيديولوجية الصهيونية، وأهمها «المسألة الإسرائيلية»، ومعنى بها مشكلة أعضاء المجتمع الاستيطاني الصهيوني على أرض فلسطين، وخاصة ما يُعرف بجيش «القصار»، الذي ولد على أرض فلسطين وشأ فيها ولا يعرف له وطنًا آخر. وهذه المسألة، كما يشرحها الدكتور المصري، نحن طرف فيها ولا يمكن حلّها دون تدخلنا ومن فترة مبكرة، وقبل ظهور مؤشرات «التسويات للشرق الأوسط»، يشير المصري إلى تعدّد ظروف التسوية السياسية العادلة للصراع. ماذا؟

يتوقف الرد على المعطيات التالية

١- توحد إسرائيل في الشرق الأوسط، ولكنها ليست فيه أي أنها موجودة في مَكانٍ شرقيّ لأوسط، ولا تلحم عضويًا به، فهي لا تسمى إلى السياق الحضاري الذي توجد فيه ولا تتعامل معه حضريًا

٢- إنه إسرائيل لا ترى نفسها داخل إطار من التكامل الاقتصادي، وإنما تحاول دائمًا أن تستعيد من وضع التخليص الموجود في المنطقة

٣- لا تزال إسرائيل معتمدة على المغرب وعلى جهود الشتات اقتصاديًا

٤- إسرائيل «مُخفّرة» أمامي للإمبريالية

وكان مُفاد القصرح الإسرائيلي لتسوية إدماج إسرائيل في الشرق الأوسط. وقد تصرّف البعض أن الأيديولوجية الصهيونية في طريقها إلى التحلل والتآكل على صوره دني، بينما كان تقدير الدكتور المصري لهذه الظاهرة عرضها «التحلُّص» من الصهيونية، وليس «رفضها»

ذلك أن عملية الخداع التي مارسها بعض الكتّاب في إسرائيل ومنهم يوري إفيئري وإبراهيم يهوشوا، ثم من بعدهم أعضاء جماعة «السلام الآن» وأيضًا «المؤرخون المحددة» تسمى إلى التبشير بأن المشروع الصهيوني قد انتهى كحمية

تاريخية، وأن للرجال أصبح مفتوحاً أمام إسرائيل لتكون عصفواً كخمس الأهمية في
نächy الشرق الأوسط الذي يشكل الآن

كانت الدكتور المصري رؤية مبكرة، لكن الوسائل المتعلقة بالصراع العربي
الإسرائيلي من منظور عربي، يستهدف العدالة ويرجع الأبعاد الصهيونية من طريقه
في طرحه يرى أن الوضع الأمثل هو عام دولة عدته حديثه لاستعجاب الثلاثة أو
الأربعة ملايين إسرائيلي، والذين يحتلون جيل الصابرا المولود في إسرائيل، وجاه
تقديره بلكر هذا في ثانيا قوله

«ولعل الصيغة المثلى لتحقيق هذا الحل هو ما سموت من قبل «الحوار المسلح»،
أي أن يحاول العرب الكشف عن العناصر العقلانية الثورية داخل المجتمع
الإسرائيلي، وفي صفوف يهود الشتات، وأن يحاورها وشجعها ونسائها
ولكن الحوار وحده، إن لم (لاحظ ذلك!) ساندته نقوه العربية الصاعقة، وإن
سم يبدء الكفاح المسلح. على يجرى قتيلاً، حتى ولو كان مع أعقل العقلاء من
الإسرائيليين وأكثرهم حكمة وثورية! فمثل هذا الحوار لنجرد سيكون بمثابة دليل
تستندعه السلطة الصهيونية الحاكمة، ليبين مدى ضعف العرب ومحاذلهم أمام
رحم انطلق الصهيوني المسلح»

ويقول الدكتور المصري، يكن وحسوح ويدون أي ليس، تعليماً على فكرته من
حوار «الحوار للنسرح ليس دعوة للصالح مع الصهيونية قلنا من المؤمنين بأنه لا
سلام ولا صلح، ولا حوار مع الأيديولوجية الصهيونية أو مع مثليها داخل إسرائيل
أو خارجها، فمثليها ودياميتها ومؤسساتها مبنية على الحد الأقصى من العنف
المكري والعقلي»

وما طرحه إسرائيل من نظام شرق أوسطي هو دهن عن وعن عربي، المطلوب
إلغاء الفوميه العربية لتتولى إسرائيل عبادة المنطعة وفقاً سمودجها في الهيمنة ووضع
حدود لأولويات ومن ثم، فإن المشروع الصهيوني لا يزال قائماً ومستمر، مع
استخدام أدوات جديدة في الصراع والمنظورة الكبرى في انسياق الأنظمة العربية

لقولام مثل تآكل الأيديولوجية الصهيونية، ونحوّل إسرائيل إلى دولة عدوية، يهملها التعاضد الأممي مع جيرانها العرب

والحقبة أن الدراسة العميقة للأيديولوجية الصهيونية من قِبَل الدكتور المسيري، تمكنت من تصويب الكثير من الأخطاء التي شابها المواجهه الفكرية مع المشروع الصهيوني، خصوصاً مع عمدة «تقريب» الصراع إلى حدود الصراع المسلح دون النظر إلى أبعاده الاستراتيجية، و لأطباع الإسرائيلية في قيادة المنطقة بواسطة هيمنة

إساحة حول النهج

كان استخدام الدكتور المسيري لعلم اجتماع المعرفة أداة جديدة في التطبيق لأول مرة على الصراع العربي-الإسرائيلي، وبالنسبة لدراسة المسألة الفكرية للصهيونية ويمثلها استخدام أداة أخرى، وهي نظرية الممارسات هي حاصلات مورتيس المعوي العسكرية والسياسية والاقتصادية. ولولا هذا الاستخدام، لخرى لناهج مختلفة في إدارة الصراع لما تمكنا من توسيع آفاق معرفتنا بالعدو، ومحاصرته في قسرة من الصراع، ثم تطويره

لقد استفاد الدكتور المسيري من المدرسة البركنسية ومفاهيمها النقدية، الذي يرى أن الأساس الاجتماعي للمعرفة هو الطبقات والعناب صاحبه المصالح. ولكنه لم يرفع عند ذلك، وفي أضاف هي تحليله للصهيونية أهمية التشكيل الحضاري، ودراسة تركيب الجماعة، وتأثير أسس حياتها على مفاهيم الصراع

ولأن المعرفة تولد المعرفة، فإن الدراسة العميقة بنية الفكر الصهيوني وصلت في نهاية الأمر بالدكتور المسيري إلى انعوجه إلى الذات، والبحث عن لوقوف الحضاري العربي وأوضاع الجماعة العربية، «الساكن» عن هدرتنا الحضارية على التأثير في التاريخ الإنساني، وصناعه حاضر مشرق يحفظ كرامة كل طبقات لأمه



هي تقديري أن الدكتور المسيري قد خرج من دراسته للأسيولوجة الصهيونية
بروح وثابة نحو ضرورة الالتفات إلى الفأب العربية، ومحاولة بناء سبق حضاري
عربي، يستدعي كل قدراتنا الفكرية والعلمية. وهي محاولة طموح، ولكن لا يبدُ
منها في مراجعة تحديات المشروع الصهيوني على المستوى الإقليمي، وتحديات
العولمة على الصعيد الدولي



عندما يدخل المصطلح عملية الصراع

لائحة المبادئ*

يجاور الدكتور عبد الوهاب المسيري في تعامله مع المصطلح عملية التمكين بحتميتها وضرورتها، ويقدم عملية إبداعية مركبة تتنازعها على سبب نماذج مختلفة للظاهرة والربط منها، والعرض في كل الأبعاد السياسية والاقتصادية والدينية والمعرفية لها، مراعيًا في ذلك كنه إعادة ترتيب الواقع وتصنيفها في ضوء النماذج الجديدة، وفي النهاية اكتشاف حقائق جديدة مهتمة، ومجها المركزي التفسيرية التي تستحقها، بعد أن نسا أمام مصطلحات جديدة، ومعارف جديدة مصطلحات ذاتها

ويستطيع المتابع لولفات المسيري المنحدرة، بشكل عام، وجهه العظيم المتمثل في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أن يلمح كيف يستطيع التعامل مع المعلومات المعروفة المتهمة، على الرغم من أنها على جانب كبير من الأهمية، وتعاملها بفاعلية في عملية التفسير وملء الفراغ في ثغرتنا القامى

قام المسيري بتطوير نماذج ثلاثة أساسية هي التحوية الكمومية للواقع والعلاماتية الشاملة، والحدائق الوظيفية ثم حدد معالم هذه النماذج باختبارها، من طريق تطبيقها على حالة محددة، هي الجماعات اليهودية في العالم، منذ ظهورها على مسرح التاريخ، وحتى وقتنا الحاضر. وندم مع هذه النماذج الثلاثة

* مطبعة اوردية في جريدة العرب اليوم - الأردن

الظاهرة مجموعة من المصطلحات الهامة وذات المقدرة التفسيرية العالية، والتي بدونها كان من الممكن أن تنحصر المعلومات حتى آخر، في اتجاه ليس يكون على الأقلب صحيحاً.

ولا بد من التأكيد على دور المصطلح الاساسي الذي جعلنا نتوقف عن التعامل مع اليهود واليهودية والصهيونية بمجموعة مسطحة، نقول اليهود باعتبارهم وحدات مادية اقتصادية أو سياسية هامة، ليست لها ملامح متميزة ولا تتمتع بأية خصوصية، وفي الوقت ذاته نخرجها من «حين» الخصوصة اليهودية، المفاهيم والمصطلحات، «حين» التمرد لخلق القداسة والدماس، الظهارة والنجاسة، الاختيار والبد، ذلك البعد الذي سيجعلنا نأخذ أصحاب المادج التحليلية من الصهاينة وأعداء اليهود على حد سواء، معبرين اليهود ظاهرة مستقلة مكتفية بذاتها، يحوي داخلها ما يكفي لتفسيرها وفي مواجهة ذلك كنه يدخل لمسرى الظواهر الصهيونية واليهودية، المجال الوحد للعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع وعدم لأنتروبولوجيا والتاريخ الإنساني، حيث يمكن من خلال مداخل مركبة رؤية علاقة الكل (العام) بأجزائه (الخاص)، دون أن يفقد أي مساهمة استقلاله وحدوده

وفي عمله هذا يرفض المسيرى كل مدخل للمعريف إذا كان مقصوراً على الصيرورة صعبة، ويشرح مصطلحات جديدة من خلال عملية تركيب جديدة، مكرراً على السبب البيرية التي تجاهلها أو همشها، للتودج القديم

وتحدد الموسوعة في مجلدها الأول، أن المصطلح مرتبط وبصورة أساسية بجانين هامين، هما محاولة توليد مصطلحات جديدة تعرف المفاهيم وتصف الظواهر الأساسية، ثم تسميها وترجم المصطلح، باعتبار الترجمة شكلاً من أشكال التفسير، وترجم المصطلح يجب حسه. شاء أم أبى. فتوجهها نحو العضايا الفلسفية والتعرفية الكامنة وراء المصطلح

ومرية بالموسوعة الواضحة في هذا الصدد هي قنيتها على توليد مصطلحات جديدة مثل «الحوسنة» بمعنى تحويل الشيء إلى وسيلة، ودقتها في تعريف

الصالحين، ويراعتها في وصف الظواهر. وكذلك تترك المقدرة التفسيرية المأخوذة من
التعامل مع القضايا المعنوية للكافة وراءها. لمصطلح

وهذا يقودنا إلى قضية غاية في الأهمية تتركز أساساً في صراعنا مع من ينتج
المصطلح، حيث إن الفاعل على إنتاجه يبدل جهناً واضحاً لتعيب نتيجة المصنوعة
معها، والأخطر من ذلك هو تحرير قيم ومعايير تحالف مبني، وتؤدي بالتالي إلى
بني نموذج معرفي متحيز صلياً. وهذا يعتبر مؤشراً دقيقاً، إلا أننا لن نصح في
إدراك صراعنا مع عدونا بمصطلحاته. هو وبمؤدجه المعرفي والتحليلي الذي من
يدفع تركيزه على تجارب تاريخية ورؤى معرفية ووجهات نظر غربية وصهيونية،
متمركزة حول الفئات العربية واليهودية، وترفض الآخر وتغش وتهمش

وسكون، ويكفل تأكيداً، مما يجرب من تفسير الظواهر باستخدام تلك
المصطلحات التي تنصب بتحريراتها الإنجيلية والإمبريالية والعرقية، والتي يصورها
الدكتور المسيري بأنها تعبر عن خلل واضح في المستوى التعبيري والتخصصي
فمحطون العرب والدارسون العربيون والصهاينة يتحدثون بصيغة العام عن ظواهر
خاصة وعريضة، ويصنعوا الخاص من ظواهر عامة، وهم كذلك يهيمشون ما هو
مركزي وأساسي، ويصفون وضعه المركزي على ما هو هامشي

وتعمد الموصوفة بعض سمات المصطلحات العربية والصهيونية، وهي سمات
تندل بصورة واضحة على التشخيص الدقيق لنهاية تلك المصطلحات، وهي أنها سبغ
من المركزية العربية. فالإنسان العربي يتحدث عن «مصر لاكتشافات»، ويصور
وضع العالم كله وكأنه كان في حالة غياب ينظر الإنسان الأبيض لاكتشافه

ويستخدم الصهاينة كلمة «رواد» للدلالة على أنفسهم، ومن المعروف أن الرائد
هو الشخص الذي يرتاد مناطق مجهولة يكتشفها بعينه، ويضع أفاقها، ناشر
الحضارة والاستارة بين شعوب نسم بالنداء. والعرب أن الكثير من الفحش
العرب والمدرسين للظاهرة الصهيونية يستخدمون مثل هذا المصطلح

أن حروب العالم العربي تسمى «الحروب العربية»، ونظامه الاستعماري يسمى
«النظام العالمي الجديد» ويبع الصهاينة من النمط «النظام الصهيوني» تشير إلى

نفسها باعتبارها «المنظمة الصهيونية العالمية»، وهم أنها توجد أساساً في العالم العربي، حيث تتركز العالمية الساحقة ليهود العالم، ولا يوجد في الصين أو الهند أو اليابان ولا في معظم بلدان آسيا يهود. وكذلك في أفريقيا. سوى في «الحلب الأسبطني العربي» جنوب أفريقيا. وحين صدر وعد بلفور كان عدد السكان الفلسطينيين العرب يزيد عن 95٪ من السكان في فلسطين، وتم تهجير هذه العالمية الساحقة بصورة لا يمكن فهمها، لا في إطار أن الصهيونية هم ممثلو «الحضارة العربية»، التي تقدم نفسها بصورة من يحتل مركز الكون والتاريخ

ومن أهم المصطلحات وأكثرها شيوعاً في العالم، والتي يقوم المسيرى بتعريفها وكشف تحيرها وضعف تفسيراتها، مصطلح «مبادئ السامية»، وهو مصطلح يعكس التحيزات العرقية والتركيزية العرقية. فالاسم باللغة للعرب هو اليهودي، وفي هذا مجالاً للواقع ومعالجة لمخاطر التمييز، ومع هذا شاع المصطلح، وأصبح واسع الدلالة ليشير إلى أي شيء، ابتداءً من محاولته إبادة اليهود، وانتهاءً بانقراض هذه إسرائيل بسبب سياساتها القومية ضد العرب مروراً بإنكار الإبادة

وبحساس يُصدّر الغرب رؤية إيجابية لأعضاء الجماعات اليهودية، حتى يعد علمية رؤية العالم العربي لليهود بوصفهم «شعباً مقدساً» أو «شعباً معاهداً» أو «شعب مقدساً» أو «شعباً معبراً» وصحة الاستقلال أو الوحدة هي الصفة الأساسية على اختلاف الصفات بين المقدس والمؤمن

وبهذا الرصد التاريخي الدقيق والواضح الدلالة والشديد التمسير، تشخص مؤلفات الدكتور عبد الوهاب المسيري مشكلته هذه المصطلحات فهي تعرض وحدة تاريخية وعرقية بين اليهود بمجموعهم وبين يهود الصين في القرن الرابع عشر ويهود الولايات المتحدة الأمريكية في القرن العشرين، مؤكدة على وجود استمراريته لم تشهد أي انقطاع بين اليهود والعرب «الأغبر»، وهذا بمجموعه أدى إلى الإحباط في رصد كثير من العناصر التي تعاضد معها أعضاء الجماعات اليهودية وتأثروا بها وأثروا فيها

ويقدم المسيرى في الموسوعة مسعىً «جيتوية المصطلح»، ويقدر ظهوره بأنه جاء نتيجة انطلاق الصهاينة من المركزية العربية وتعميقها بإضافته المركزية الصهيونية، التي تقوم في جوهرها على تقديم اليهود ككيان مستقل، لا يمكن دراسته إلا من الداخل في إطار مرجعية خالصة أو شبه خالصة، حيث إن كثيراً من الدراسات التي كتبت عن اليهودية والصهيونية تعتمد مصطلحات من التراث اليهودي (بالعبرية أو الأرمنية)، أو من تراث إحدى الجماعات اليهودية. «البدئية» هي وجه التحديد، أو من الأدبيات الصهيونية بوصف الظواهر الصهيونية واليهودية، وهذه من التمرد والاستقلالية بحيث لا يمكن وصفها بمرذات أخرى

ويذكر المسيرى على ما يسميه «جيتوية المصطلح الصهيوني»، بل ويصفها بالكلمة، من أوجه عدة، أهمها ظهور مصطلحات مثل «التاريخ اليهودي» و«العقيدة اليهودية» و«الحزب اليهودي»، وهي كلها تشير إلى المسير الذي قدمته الموسوعة بأنها تعرض وجود تاريخ يهودي مستقل، له حركته المستقلة عن تاريخ البشر والملاحظة الشائعة الداء التي يلحظها المسيرى، مشحناً من خلالها موطى القصور في الدراسات التحليلية العربية، هي أن للعديد اليهود فيتبون جيتوية المصطلح هذه، فيتحدثون عن الحرية اليهودية وعن «الحزب اليهودي» ولا يستطيع إنكار أن طريقة المؤامرة استحدثت كثيراً في تفسيرنا لكثير من القضايا التي تخص اليهود والصهيونية»

وسيجع للموسوعة، وبموضوعية وعلمية ودقة، في بعض وعدم اجترية المصطلح الصهيوني» والرمح بوجود تاريخ يهودي مستقل عن حركات المجتمع الذي وجفوا فيه، حيث يبرهن المسيرى على أنه لا يمكن فهم سلوك أعضاء الجماعات اليهودية إلا في ضوء التاريخ الذي يعيشون فيه وهي إطار حركياته

وهذه الجيتوية تصفح بشكل متطرف في بعض المراجع الصهيونية ورجعة الكلمات العبرية، بل وتصر على إبرازها بمنطوقها العبري، وعدم الترجمة يأتي من الإيمان «بمرذ» التراث اليهودي و«تغير» الذات اليهودية

ويأخذ المسيرى على المراجع العربي ثعبتها للمصادر الصهيونية في معظم الأحيان فحين يترجم عبارة «Conservative Party» إلى العربية بـ «حزب المحافظين»، يظل «الديكود» أو «أحدوت» معهوداته على شكلها العبري، الذي يصده الموسوعة بالعريب والشادا وهذا الوصف لا يسح من غير ضد اللغة العبرية. التي تؤكد الموسوعة أنها لغة مثل أية لغة أخرى، لها مواضعها وأصولها ولكن الغرابة والشقوة يكمنان في السياق العربي ذاته، فعبارة اللغة العربية التي كانت تنجس نحو الترجمة ولا تستثنى من قاعدة الترجمة إلا ما يستثنى، تتوقف أمام المصطلح الصهيوني، ولا تطبق القاعدة عليه، وتتركه عبرياً دون تغيير أو تعديل، وكأننا أمام مقدس!

وتكمن خطورة بقاء المصطلح على شكله العبري بأنه يجعلنا مستوعبين مصيياً فيه، ومهرومين تماماً أمامه

وترصد الموسوعة «جيشيه المصطلح اليهودي» في ترجمة أسماء لأعلام خاصة، مع ملاحظة أن للأسماء دلالات خاصة في الديانة اليهودية، والمصطلح الصهيوني تابع من الاعتقاد بأن اليهودية هي انتماء قومي، ولذلك تسم «عبرية» كل الأسماء، و «عبري» يصبح «موشيه»، بغض النظر عن انتمائه القومي الحقيقي، وكذلك «مسيح» يصبح «مسيح»، و«إسماعيل» يصبح «إسماعيل»، كما لو أن القاعد والمناطق هي أن تطلق هذه الأسماء بالعربية، مع أن بعض حمة هذه الأسماء لا يعرفون العبرية، ولم يبدوا بهذه الأسماء مطلقاً!

ويشير المسيرى إلى اصطلاحات مثل «الهولوكوست» و«الطوب» وهي مصطلحات نسلت إلى العربية ورغم أن «المصطلح» اصطلاح ديني معي للعبري والصعود إلى أرض الميعاد، ولا علاقة له بأية ظاهرة اجتماعية، ويستخدم الصهيانية المصطلح للدلالة على الهجرة والاستيطان، مجردين الظاهرة من السبب والنتيجة، وفيه تحويلها إلى شيء «هريد» أم مصطلح «الهولوكوست» فيسمى «تقديم قربان للرب» في الهيكل، يحرق بشكل كامل ولا يبقى منه شيء. تلكهنة، ولكن الصهيانية يستغلون المصطلح للإشارة إلى الإبادة النازية لليهود.

ويصر الميري العرض من استخدام كل هذه المصطلحات الدينية العبرية، بأنه لإزالة جميع الحدود والفوارق بين الظواهر المختلفة، لدرجة أن الصهاينة استعملوا من العبرية كلمة محايدة تصف الهجرة وحسب، وهذا دلاله على المصموم «لايديولوجي» لهذا المصطلحات والمصطلحات الصهيونية بالنسبة للقارئ الذي لا يعرف العبرية تجعده يقف عدهو شأ أمام هذه الأسماء والظواهر، التي تُعَلِّمها «الحيتوية»، وتضفي عليها أسطورة غير إنسانية

وعندما أرادوا أن يسموا كيانتهم الاستوطاني أطلقوا عليه عدة تسميات، وأخيراً ستقر رأيهم على «إسرائيل» وجميع المصطلحات التي حاولوا أن يطلقوها على كيانتهم. مثل «كنيست إسرائيل» و«يشوف». تحمل دلالات دينية لا علاقة لها بأية ظواهر سياسية أو اجتماعية وأمام خلط كهذا في التسميات والحدود يقع في المأزق، ويتعدد كثيراً عن الهدف الذي يجب أن يركز عليه، ويبحث في مشاكل يستهلك الوقت والجهد لحرقه ما إذا كان خلود «إسرائيل» كما وردت في العهد القديم مطابقة لحدود «إسرائيل» كما قرعنا نفسي على الوطن الفلسطيني وفي محرم نقاش كهذا يسي حقيقة أن ما جند هذه الحدود هو العنف الذاتي الصهيوني والدعم العربي من الخارج

وتصل هذه «الحيتوية» إلى دروبها في رفض المراجع الصهيونية، وكذلك العديد من المراجع العربية، استخدام كلمة «فلسطين»

ورغم هذه العلاقة الواضحة فإن للمصطلح الصهيوني بعداً آخر مناقصاً فاعلاً «النجبوية»، وهو ما سمي «التطبيع»، ومحاولة إصغاء جميع العموم والطبقة على الظواهر الصهيونية رغم ما تسميه، في بعض جوانبها، من تعرُّد، بسب طابعها الاستيطانية الإحلاليه حيث إن حركة الصهيونية في إحدى ديماساتها تحاول تقديم نفسها، تقديم الكيان الصهيوني باعتبارهما ظواهر سياسية عادية، وكأن هذا الكيان لا يختلف في أساسياته عن أي كيان آخر، حيث الحديث عن الصهيونية باعتبارها «العمومية اليهودية» بل «حركة التحرر الوطني للشعب اليهودي»، وكأن الأوليات هي العالم ما هي إلا شعب صغير مثل شعوب العالم

الثالث، وأن الصهيونية ليست من أشكال الاستعمار الاستطاني، وإنما حركة تطرد «المتخمين» وتستعيد لهم أرض الأجداد المستعمرة!

ولمحت الصهيونية هي تطبيع ذاتها على مستوى المصطلح، واكتسب مضموناً عاماً وطبيعياً غير مضمونها الحقيقي

وكلمة التطبيع تتجاهل خصوصية كل ظاهرة، كما أن المصطلحات في الصهيونية لها بُعد مختلف عن غيرها. ومن ذلك مصطلح التمييز، الذي يعنى في المعاليد التوحديدية بذل الجهد من جانب المأمن لتعسيب النص المقدس الذي يؤمن به، ومع هذا يظل التفسير رؤية إنسانية، ويظل الكتاب المقدس هو كلام الإله. أما في اليهودية فإن كلمة تمييز تدور في إطار الشريعة الشفهية التي تضعها، الخاصية هي منزلة الكتاب المقدس

وتسبح الموسوعة. ومصدوره مكتمل. هي تهاور كل العفصات التي تضعها المصطلحات الصهيونية، والتوصل إلى مصطلحات أكثر تركيباً وتفسيرية وشمولية ودقة.

ويعوم التفسيرى معمله «بحث» مصطلحات حليلة نبي: عن غودج تحليلي جديد ومرتب، لا يرتكر إلى المرجعية العربية أو الصهيونية، وإنما يسعى ويستند إلى إدراك عربي وإسلامي وإنساني للعواهر، وإلى مرجعية عربية وإسلامية

وهذا كله يصب في محام تشجيعه المقل العربي على تهاور التلمس والتلمس، وصنع الإبداع من خلال تهمينه الحصرية ومعجمه الخاص، ليكون مائراً على تسمية الأسماء بأسمائها الحقيقية، بعيداً عن الدياجات والاعتبارات والأدعاءات من الذات والأرض

ويؤكد التفسيرى أن المصطلحات التي تستند إلى تهمينه التاريخية الحية ستضمن جوانب في الواقع، أثر العربون والصهاية تجاهلها من وهي ومن غير وهي ومحمد الموسوعة ملامح المصطلحات التي تم إبداعها واستخدمها من أشكال عميقة

قالمودج المركب يصدر عن الإيمان باستقلال الإنسان عن الطبيعة، والالتزام
الخبر تعينه مصطلحاتها، وخصوصاً ملك الصور التجريدية التي تعترض مركبيه
المادة ويظهر ذلك جلياً عند استخدام مصطلح «الإنسان الطبيعي» مقابل مصطلح
«الإنسان الروائي» وتستخدم الموسوعة مصطلحي «أكثر تفسيرية» و«أقل
تفسيرية»، بدلاً من «موضوعي» و«ذاتي»

والمودج المركب ذاته يؤمن بوجود ثنائية أساسية في الكون «الإنسان والطبيعة»،
وتظهر هذه الثنائية في الدعة في حالة «الدال» و«البدول»، بمعنى ثنائية المصطلح والمفهوم
الكامل و«رأيه»، والاستقلال النسبي لمواحد عن الآخر وهذا يسهل عمله مراجعة
المصطلحات عن طريق تفكيكها، للوصول إلى مرادفها الكاملة

ويعاين الدكتور المسيري بين النماذج الاحتمالية التي تعبر بحسرات شائعة نهائية
تسم مصطلحاتها بالاعتلاق واليقين الثمة، والنماذج التحليلية لمركبه التي تؤدي إلى
ظهور مصطلحات مفتوحة ذات مقبولة تفسيرية عالية، بعيداً عن التماسك المعنوي
الصلب، ومن هنا يظهر قسرتها على رصد الآخر، في علاقتها بالكل، دون أن يلزم
الخاص في العام، كما ترصد الخاص والعام دون تجاهل أي منهما

وتتنازع هذه النماذج أيضاً بأنها، مفتوحة وقابلة للتعديل، وليس مدعها الوصول إلى
اليقينية، التي تقرب من المستوى الذي يوهم البعض ان بإمكانه الوصول إليه كما
في العلوم الطبيعية

والتركيب معارلة لزيادة المقبرة التفسيرية عن طريق محاولة الإحاطة بأكبر عدد
ممكن من لكوّنات المادية الواضحة للظاهرة، مع إدراك جواب مجهولة لا يعرف
عنها إلا أن الكثير، وبعضها لا يمكن رده إلى قوانين المادة والملاحظة أن المصطلح
في الموسوعة مصطلح دقيق، لا سبب بساطته وإن سبب تركيبته

وهي البيان ذاته يسجل الدكتور «سيري» قيامه بإدخال مصطلحات جديدة تعبر
عن مفاهيم تحليلية جديدة ومثال ذلك كلمة «حوسلة» بمعنى «تحويل الشيء» إلى
وسله، و«العربي العائب»، و«اليهودي الخالص» إضافة إلى تفشيت بعض

للمصطلحات التي تشير إلى أكثر من ظاهرة، مثل مصطلح «إسرائيل» الذي تم تعريبه إلى

«إسرائيل» الدولة الصهيونية

«إسرائيل» العبرانيون بالمعنى الديني

«إسرائيل (إفريم)» مملكة إسرائيل العبرانية

مع توضيح الحدود بين مصطلحات متداخلة، مثل «عبراني» و«يهودي» و«إسرائيلي» و«إسرائيلي» و«صهيوني»، مستخدماً مصطلح «الصهيويستين» للإشارة إلى «الصهيونية الاستيطانية» و«الصهيونية الوطنية» ومن خلال السعي يتم بين حدود وتاريخ تطور كل منهما، وأنشأ ذاته ثم اتباعه مع «العنصرية»

ويتم المسيرى طريقه جديدة هي التعريف يطلق عليها «التعريف من خلال الحقل الدلالي» مجموعة من المصطلحات المتداخلة والمتشابهة، مع التوصل إلى تعريف نموذجي للعنصرية والحلويات الكمونية ناعمة هذه الطريقة، التي تنحصر في استعراض كل التعريفات المطروحة قبل الإيذان بتعريف جديد، ثم اكتشاف الرقعة المشتركة فيما بينها وتجزئتها، فبكون ذلك هو التعريف الجديد

وهذا يستلزم عدم الاكتفاء بدراسة التعريفات المفاهيمية، بل ويستدعي الخروج من نطاق الكلمات والتعريفات ليتم التواصل مع الظواهر الاجتماعية والتاريخية مباشرة، مما يوسع نطاق عمية التعريف وهذه الطريقة باعتبارها راحة النموذج واقعياً، ومعرفة اشكالات الناجمة من هذا التطبيق

ويرفض المسيرى الحادج «الاحترافية» لأنه يؤدي بنا «من» إلى «من» غير وعي، إلى الثنائيات المتعارضة، وتقسّم كل الأشياء إلى «مالي» و«موجب»، قابل و«رافض»، خير و«شر»، صبور و«جائم»

وفي إطار النموذج المركب يمكن استخدام لـ «جاء» كوسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة؛ لأن «جاء» كما يرى المسيرى «اعتراف ضمني بتركيبه العالم، واستناله رده إلى عالم الطبيعة الأحادي الأيدي

وقد قدم اليسرى مبررًا لمصطلحات تنسم بقدر من الحياد، وتجاوز التحيزات
الغرسية والصهيوية، لتكون القارئ على يئة من مضمونها الأيديولوجي
الصهيوني. بدلاً من كلمة «يهود» أو «الشعب اليهودي» استخدمت الموسوعة
مصطلح «جماعات يهودية»، وأسقطت مصطلحات مسجورة مثل «العبيص»
اليهودية، و«المؤامرة اليهودية» و«عند الأعباء الأري لليهود»، وهي مصطلحات
تخلع بها كتب الصهاينة وأعداء اليهود على حد سواء.

وتعل أهم ما يمكن أن نتوقعه أمامه بالتعديل في الموسوعة، نفس إطار التفسير،
شرحه لإشكالية التطبيع، والدولة الوطنية. حيث يتفق التطبيع، كما يعرفه، في بيته
وشكله مع ما يعدّه البعض «طبيعياً» ويستخدم الكلمة بمعنى (الطبيعة/ المادة)
عالتطبيع في هذه الحالة بمعنى إعادة صياغة الإنسان حسب معايير مستمدة من عالم
المادة، بحيث يصبح الظاهر الإنساني في سيطرة ووحدة الطبيعة للمادية.

والتطبيع السياسي والاقتصادي هو أهم أبعاد مصطلح التطبيع الذي تنور حوله
مناشاة واسعة في الوطن العربي، وثمة احتمالات عدة يحصرها ما يمكن أن
سميه قطعاً. ويؤكد المسرى أنه إعادة صياغة العلاقة بين بلدين بحيث تصبح
علاقات طبيعية ونصر «إسرائيل» على أن التطبيع بهذه الأبعاد مع الدولة العربية
شرط أساسي لتحقيق السلام في الشرق الأوسط.

ويؤكد المسرى في الموسوعة وجود خلل أساسي في المفهوم وفي التسمية إلى
طبيعته. فالتطبيع السياسي والاقتصادي يجب أن يتم بين بلدين طبيعيين، وهو ما
يتيح في «الجيب الاستيطاني الصهيوني» سبب شدته السيوي، حيث إن السمة
الأساسية للدولة الصهيونية، أنها تجمع استيطاني احتلالي يوظف الديبجيات
اليهودية. ونقطة انطلاقه هي الصيغة اليهودية الأساسية الشاهدة المعهودة، والتي
تقود في نهاية الأمر إلى القول بأن نيهود شعب يعيش محضراً في الغرب ولكنه لا
يسمى إليه، وبذلك يجب أن يوطن في «أرض أجداده» فلسطين، والتي يجب أن
تُفرغ من قديتها وجودهم فيها من البشر. ورجعت هذه الصيغة إلى شعار
«أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»

والدولة الصهيونية كما يؤكد الواقع لا تزال تجمعاً استيطانياً، وليست دولة لمواطنين الذين يعيشون داخل حدودها. أما قانون «العودة إلى فلسطين» برغم أنه وطن أجسادهم بعد أن تركوها مد الف عام، فهو حق يسم إنكاره على الفلسطينيين الذي أخرج من أرضه ظلماً وحلواناً منذ بضعة أعوام.

أما علاقتها بالعالم العربي، فهي علاقة ترسم معالمها مقتضيات السوق والمصلحة، وهو (العالم العربي) بالنسبة لها مصدر للمواد الخام والعمالة الرخيصة، ولذلك تقدم السوق الشرق أوسطية بدلاً من السوق العربية المشتركة. ويقرر المسيري أن محاولة التخليع مع الفلسطينيين والدول العربية هي محاولة بالغة ترتطم بسنة الكيان الصهيوني الشاذ وغير الطبيعي، والقواضحة بقوة في سدوره الشاذ.

أما التخليع المعرفي فيشرحه المسيري بأنه محاولة إضفاء صبغة طبيعية على ظاهرة تنصف بالخصوصية والتفرد والشذوذ. وهي رصده لخطاب المعري في تحليله للظاهرة الصهيونية يرى أنه سقط في محطوري أدب إلى غياب الرصد الحقيقي والأكبر تفسيري للظاهرة.

أولهما، المعالاة في التحصيل إلى درجة البقيس، وهي سمة الخطاب المعادي لليهود والذي يرى فيهم مصدر لكل الشرور، وأن الدولة الصهيونية تعبير عن انقراض الصهيونية لأرب. وهذا الخطاب يحرج الظاهر من علم الظواهر الإنسانية، ويدخلها إلى عدم الظواهر الشيطانية التي يعف الإنسان عاجراً أمامها.

أما ثاني هذين للمحظورين؟ فهو المعالاة في التحميم، وإسقاط كل صفات الخصوصية، وهي سمة الخطاب الذي يهتم نفسه بالعلمية والموضوعية، ويدعى أن الدعوة الصهيونية مثل أية دولة أخرى، وهذا يؤدي إلى إضاعة الإحساس بالتمحيص الخاص للظاهرة الصهيونية.

ويؤكد المسيري أن علماء السياسة العرب الذين يسون مثل هذه الطريقة يحتلون مرتبة معرفياً وأخلاقياً معرفياً؛ لأن وصف الظاهرة الصهيونية عاجز عن أن يكون ذا قدر تفسيرية عالية، ولا يستطيع تقديم تفسير للظاهرة مثل المنظومة

الصهيونية، أو دور الوكالة اليهودية التي تساعد سكان الدولة الصهيونية من اليهود وتشتد العرب، وهي مؤسسة لا يغير لها في أية «ديعراطية» أخرى وهو في الوقت ذاته عاشر عن تفسير قانون «العودة» وضمانة الدعم المادي العربي للصهيوني

أما أحلاماً؛ ملائكة لا يمكن الخلق من ديممراطية تستند إلى حدثه اعتصامه أخرى، وبيع الكثير من سكانها وطرد آخرين، واستبعاد من بقي من العملية السياسية نفسها؛ ولذلك، فإن الإخفاق الإدراكي المرفى الصهيوني للظاهرة هو نصه الإخفاق الضالّي والأعلاق في النماذج بها

والتطوع يُحمي عن الأنظار والصفات الظروف الخاصة بالكيبان الصهيوني، وإحلاله، وأن اعتماد الكمال على الدعم العربي هو القانون الأساسي الذي يحكم ديناميكيته وسلوه حاضراً وماضاً

والاستقطاب لإحلاله هي التي تفسر عدم وجود دستور حتى الآن في إسرائيل، وتفسر أهمية قانون «المودة» ومركزية يهودا المسيرى إلى اكتشاف معاداة أن الأحرار الإسرائيلية ليست في أساسها أحراراً، وعمدة مؤسسات إسرائيلية تقوم بوظائف أبعد ما تكون عن وظائف الأحرار السياسية، ويتم تحويلها عن طريق «نظمية الصهيونية العالمية» والاستيطانية الإحلالية نفسها بدعم «الأميرالي لإسرائيل، ودور الأخير، كدولة وطنية، و ظاهرة مثل «الكبوشات» (المزارع الحربية)، وظواهر أخرى مثل «مكرة المجمع الإسرائيلي» والطبيعة الإحلالية للدولة الصهيونية، واعتماد وجودها واستمرارها على الولايات المتحدة الأمريكية بصورة كاملة واستنطاق هذه الأنماط الخاصة يجعل عملية التطبيع المرفية المنهجية عملية مسوية وبربر عبر وأهمية للتوحيد الصهيوني، وإصفاة درجة من الشرعه عنه

وبخصوص مصطلح «الشروع الصهيوني»، الذي يردد استحداثه في الخطاب اليساري العربي، ويقصد منه أحياناً «مخطط لإحلال فلسطين وطرد أهلها أو الهيمنة عليهم، وقد يعني أحياناً أخرى «المؤتمر اليهودية» التي لا تنتهي فهو النموذج المثالي

الصهيوني، وتبلى من خلاله كل سمات الشلوة البيوي، التي اتضحت فيما بعد من خلال الدماء الصهيوني والأهم من ذلك هو الناقضات العميقة التي ظهرت، فأعضاء الجماعات اليهودية لا يرقون في أوطانهم الحقيقية، وهم ييسر شعباً بلا أرض، يساطون عن يهودته الدون كما أن العرب يعلمون هذا الكيان الصهيوني ومشروعه ويكتفون بشدونه البيوي، ويؤكدون أنه فلسطين ليس أرضاً بلا شعب وهذا أنت الانتعاضة و«الحرام الأمي» في جنوب بناد علم جدموى الانهرام أمام الأمر الواقع، وعشه واستحالة السلام بالشروط الصهيونية

وهي نقده الخطاب السياسي العربي وتعامله مع الظاهرة الصهيونية في تعريضها، يقول المسيرى «إن أول مصطلح استخدم هو «إسرائيل المزعومة»، وهو مصطلح لا يحمل أية مقدره تفسيرية، وكان تعبيراً عن حالة عدم التصديق العربي لما حدث وظهرت مصطلحات مماثلة أخرى مثل «شذاد الآفاق»، وهو مصطلح استخدم في فلسطين للإشارة إلى المستوطنين الصهاينة، ويحاول النهرين بشكل مسابغ فيه من ظاهرة المرو الصهيوني، وإن كان قد بجم في رصد ظاهرة عدم النجدر التي تسم للجماعات الاستيطانية ومع منتصف الخمسينيات بدأ خديث عن إسرائيل باعتبارها «محتلب المظنة للاستعمار العربي»، وهو مصطلح استمر فيما بعد بصورة «إسرائيل كحامية طائرات»، وباعتبارها «قاعدة لاستعمار العربي»، وهي مصطلحات تقترب إلى حد ما من الطبيعة الوطعية للظاهرة الصهيونية»

والخطاب العربي ما يزال حتى الآن يتأرجح في محاولة تسعية دولة إسرائيل فهي أحياناً «الدولة الصهيونية»، وأحياناً أخرى «الدولة اليهودية»، وهناك من يشير إليها باعتبارها «الدولة العبرية» أما مصطلح «الدولة اليهودية» فيصده المسيرى بأنه ليست له قيمة تصبعية أو تفسيرية، إذ لا يمكن تفسير سلوك إسرائيل استناداً إلى التوراة أو التلمود وأما مصطلح «الدولة العبرية» فلا دلالة له، لأنه يحاول تطبيع الدولة الصهيونية، ويعترض وجود ثنائيه عبرية وهوية عربية ذات مصالح قوميه محدودة، وهو أمر خلافاً إلى حد كبير ويستخدم المسيرى مصطلح «الدولة الصهيونية» للإشارة إلى إسرائيل فالصهيونية بمعنى «الاستعمار الاستيطاني

الإحلالى الصهيونى^{١٩} كما يشير إليها أيضاً بالقولة الوظيفية و«الدولة الصهيونية الوظيفية»

هنا، يظهر فهم المسرى للبناء منكم وحركة المصطلح، إذ يقدم لنا صورة تطبقه للمصطلح ودوره المعرفى فى الوعي بناتنا وبالأحرار والكيان الصهيونى هو أيضاً شئ «مريد»، فانص بشرى أرسلته أوروبا إلى فلسطين بعد أن سلحتته ودعمته اقتصادياً، كما أن كل التكنولوجى، الذى أحررته أوروبا وامتلكت ماصبتها المستوطنون الصهاينة، لا تجعل من الكيان الصهيونى مجتمعاً أو «دولة عادية»

أما مصطلحات مثل «فلسطين المحتلة» و«الكيان الصهيونى» و«الانجمن الصهيونى» وهى مصطلحات ذات معطى تفسيرية عالية، وتنعكس الإدراك العربى لظاهرة الصهيونية، كما أنها تقترب إلى حد كبير من بية الكيان الصهيونى

ومصطلح «فلسطين المحتلة» يؤكد أن «صح فلسطين لم يتحرر بعد»، وأنه لم يصبح «إسرائيل» بشكل نهائى، وأنها فى النهاية ليست أرض بلا شعب، كما كان الرعم وهو مصطلح منصح يترك الباب مفتوحاً أمام الجهاد والاستعداد، ولا يقبل بالأمر الواقع القانم بصبره نهائياً، فدخله لانهال معسوحة لكل أشكال الحوار الأخرى، بل فى ذلك «الحوار للسلح»^{٢٠} وإسقاط مثل هذا المصطلح هو مهم فى عملية التطبيع العربى والمصطلحى

أما مصطلح «الانجمن الصهيونى»^{٢١} فهو يؤكد حقيقة أن إسرائيل لا تشكل مجتمعاً عادياً متماسكاً متجانساً يتسم بقلد معقول من الوحدة، وإنما هو مجرد تجمع من مجموعات بشرية متصارع فيما بينها إلا عند مواجهة عدو خارجى

ويمكن القول إن «الكيان الصهيونى»^{٢٢} وهو مصطلح يستخدم للإشارة إلى الدولة الصهيونية كما يصفه المسيرى هو مقبرة تفسيرية عالية «لأنه منصح» فهو لا يعيل القول بأن ما أسس على أرض فلسطين هو مجتمع يهودى مسحاتس تحكمه دولة عادية، وإن هو كيان كائن لم تحدد صفاته بعد وهو مصطلح لا يتضمن سباً أو قدحاً، ولكنه محاولة جادة للإسعاد عن القوالب النمطية المأهولة التى بسطت فى

العمومات واستخدامه لا يمس أن «الكيان الصهيوني» أقل قوة أو بطقاً أو وجوداً من الناحية العسكرية من «الدولة الصهيونية»، ولكن يمس أن الكيان الصهيوني مثل جماعات المغنول التي كانت فائضاً بشرياً ضخماً، قلبت به سهول منغوليا غير موبقات متكررة، فانتصحت العالم الإسلامي وأسقطت الخلافة وهدمت العالم المسيحي

ويشيع في الخطاب السياسي مصطلحا «الاعتدال» و«التطرف» والاعتدال السياسي يعنى أخذ موعده بريح محور المهادنة وتقديم التنازلات، في سبيل تحقيق قنعر من العدل والسلام والتطرف السياسي أن يمسك المرء بموقفه، ولا يعنى تقديم تنازلات بشأنه، بصرف النظر عن الأوصاف والملاسات المحيطة بالوقوف

ويذهب المسيري إلى أن المصطلحين ليست لهما معذرة تفسيرية عالية في مجال السياسية والاقتصادية، إذ يتم استحضارهما بصورة قهراً قدر كبير من السهولة وعدم التحديد، وهذا عائد إلى أن المرحية الصهيونية والحد الأقصى الصهيوني والمسببات النهائية لتأسيس الدولة اليهودية الخالصة الخالية من العرب، أضيف ثلثاً عن الأنظار، وتم إغفالها عن طريق استحضام الخطاب الصهيوني الماروغ وسا نجد أن ما يوصف اليوم بأنه متطرف قد يوصف - هو نفسه - بالاعتدال في يوم آخر!

ويؤكد المسيري أن المرحية النهائية للعقل الصهيوني هي الصيغة اليهودية الشاملة، المتمثلة بدولة وظيفية يهيمنها العرب ويدعمها، ويضمن لها البقاء لتقوم على حلقة مصالحه وهي صفة استعمارية استيطانية، تمنى العرب، وتسطع فكرة العدل تماماً، وتسد إلى الفورة الذاتية للصهيانية، وإلى الدعم الإمبريالي الغربي.

ومع هذا، فإن موقف الصهيانية على مستوى الممارسة اليومية يتباين بين الاعتدال والتطرف وتلحصول إلى نموذج نصيري يشير المسيري إلى أن ثمة انعطافات بين إدراك الإنسان لواقعه، وبين استجابه لهذا الواقع وسنوكه فيه - فاستجابة الفرد لواقعه لا تحددها مكونات هذا الواقع المادية فقط، وإنما يحددها مركب هائل من العوامل النفسية والعصبية والتاريخية والتمافية وإدراك الآخر

وهي حالة انجلاء مولزين القوى لصالح العرب فإن ذلك يدعم الإدراك الراقعي عند

الصهاينة أما في حالة اتجه ميزان القوى لصالحهم ضد العرب، فإن المؤيدين منهم الإدراك الصهيوني المنحيز، وسيرى المستوطنون أن البنية الاستيطانية الإحلالية قد حققت لهم هدفهم ومستوى معيشياً مرتفعاً، وسيساهم ذلك في تحويل الواقع التاريخي إلى شيء هامشي بذهب، وتظهر على الشاشة صورة العربي الهامشي ثم العائب، ويتقوى البرنامج السياسي الصهيوني بوصفه مرشداً للتعامل مع الواقع

و يمكن تفسير ذلك التطرف والأعدال الصهيوني في ضوء احتماليين لا ثالث لهما، فإذ ظل العربي الحقيقي صاكناً دون أن يتحدى الرقبة أو موازين القوى، أصبح من الممكن إظهار التسامح بجمامة، ومسحه بعض الحقوق مثل الحكم الذاتي أما إذا بدأ العربي الحقيقي بالحركة لتأكيد حقوقه، ورفض الهامشية المفروضة عليه، وتحدى الرقبة الصهيونية، فإنه يصبح خطراً حقيقياً من الضروري صوره لتهديشه وتخطيحه، ويصبح التسامح مرفوضاً وكلف إزداد الاعتدال العربي راد التطرف الصهيوني، و زاد التمسك بالمستوطنات، والعكس صحيح فكلما زاد التطرف العربي، أي المقاومة و«الحوار المسلح» إزداد الصهاينة «رشحاً» واستعداداً لنقل فكرة السلام الذي يسند إلى العدل، بدلاً من السلام على الطريقة الصهيونية!

وهي هذا العالم الذي لا يؤمن إلا بكل ما يقاس بالحواس الخمس، ولا يعرف بالحق والخير والعدل يؤكد المسيرى أنه لا بد من الضغط على حواس العدو الخمس، حتى يعرف أن العربي الحقيقي ليس مجرد صورة بذهنه في وجدانه، وإنما قوة واقعة يحسب كثيراً أن هو تجاهها

وفي استخدام مصطلحات «الحوار» و«الحوار النقدي» و«الحوار المسلح»، يبين المسيرى أن الحوار بين طرفين غير متعقلين هي المصطلحات والأراء والأطر المرجعية، وكان أحدهما مكتوب بذلك، يُعدّ أمراً مستحيلًا ومسوء الأمور إذا كان الطرف الذي ينسب من نفسه مرجعية نهائية مطعنة مسلحة برفقة ينشوية داروية تعتمد مبدأ البقاء للأصلح

أما «الحوار المسلح» عشاً عندما يقوم الطرف المظلوم بمقاومة الظالم، ويُمكن به الاتي، ويجمعه بعيد التفكير في ظلمه، بيدرك أن رؤية الواقع ليست مظنة ولا

نهائية، وحيث يبدأ إدراك طبعه ويعدل موقعه. ومثل ذلك «الحوار المسلح» بين
الفلسطينيين والأمريكيين، إذ لم يتوقف الصيغتين عن الالتقاء إلا بعد فتحها.
للمواهب. وأيام الانتفاضة كان هناك «حوار مسلح» حقيقى بين المستوطنين
الفلسطينيين والفلسطينيين، ولكنه توقف مع اتفاقية أوسلو* وهي الجنوب اللبني ما
يرال «الحوار المسلح» عالمياً، وأجبرت الحكومة قادة إسرائيل على الاعتراف بالهزيمة
والمطالبة بالانسحاب من جانب واحد**

والصهيونية، صنعتها عرواً عسكرياً واقتصادياً وسياسياً للعالم العربي، تركت
على انشروع وإجماع الصهيونيين «مطلقين» من الصيغة الصهيونية الشاملة
التي تترس من أن الجماعات اليهودية شعب له علاقة عضوية بأرض
فلسطين، وأن علاقة شعب فلسطين بأرض أجداده علاقة عرقية وأهية هاشية،
ومن هنا يبرر عملية إبادته وطرده، ولكنها بسب عرواً تفلسياً، وإذ هي استعمال
إحلالى^٢ يأخذ شكل حولة وظيفية

وهي مصطلح «التحدى الحضارى الإسرائيلي» نخلص المسمى إلى القول بأن
التحدى الحضارى للأمة التي أنجب ابن حنون ولبنى والعروالى يسعى إلى يأتى من
شعب أو حضارة أنتجت أرسطو وماركس مثلاً، وألا يهبط إلى مستوى بناء حضارى
متخلف يحظر عليه الأفكار الحديثة، ويسرع به من جوهر الذى يحدد سياسة بلاده
ولحركات جيشه حسب رؤية العهد القديم وأقوال التلمود وأساطير الأوكس بشرط
أن يكونوا يهوداً^٣

وعند حديثه عن مصطلح الصهيونية كمرو ثنائى للعالم العربى يوجه المسجري
انتقاداً حاداً لأولئك العرب الذين يدعون إلى الاحتذاء بإسرائيل في كل شىء، حتى
في فحهم الاجتماعية وأخلاق سلوكهم. وقد ظهرت هذه النصوص بصورة مباشرة وغير
مباشرة، ولزادت جرأتها عقب اتفاقية كامب ديفيد عام ١٩٧٩

* ولكنه استؤنف مجدداً منذ ٢٨ سبتمبر من عام ٢٠٠١م ولا يزال مستمراً حتى اليوم في شتمة
الأقصى بباركة (للحر)
** وقد تمخضت عن سحب الصهاينة لحدوى، بهم بالطبع من الجنوب اللبني، وذلك عام ٢٠٠٠م
(للحر)

ويعترف النظم عن الهزائم العسكرية التي لحقت بالحرب يرى المسيرى أن الخط الثقافي الصهيوني قد أتاحت له قناة جديدة، تمثل يقول مصر الانفتاح الاقتصادي والثقافي على إسرائيل بالثقافة كاسب ديبيد؛ إذ أن السلم الإسرائيلي تجعل في طياتها نمطاً للاستغلال وأملونا بلحبات لم يخسر العربى بحسن برادته، أو نتيجة نظوره الطبيعي اقتصادياً واجتماعياً

ومن أشد أخطار هذه الغرواب تهديده للمشروع الحضارى العربى، الذى بدأت مصر بتطبيقه في السنوات ولم تسمه، والذي يقوم على اعتبار الوطن العربى وحدة سياسية وثقافية، وكان يمكن أن يردى في النهاية إلى تبلور موقف حضارى مستقل للعرب

ومن شأن الانفتاح الثقافي لدوره عربيه كمصدر على إسرائيل أن يخلق عقبات تتواءم مع الزمن في وجه التكامل الثقافي العربى، كالأحزاب التدريجى لتتوجه العربى نحو العلم، أو كالأهمل المنعم لتعديم اللغة العربية والتاريخ العربى والأخطر من ذلك أن يفقد العرب إلى لأند الفرصة التى عاتزال متاحة لهم لاستلهم برائهم الحى في بناء نمط جديد للحياة، يقوم على فلسفة ونظرة مشجيرة إلى الإله والكون والطبيعة والإنسان

ويحذر المسيرى من القول بأن إسرائيل دولة صغيرة لا تشكل خطراً ثقافياً واقتصادياً على المنطقة، مدكراً بأخسره، تلك الحريه الصغيرة التى حكمت ذات أيام إمبراطورية لا عرب عنها الشمس، وأثرت ثقافيا على الدول التى خضعت بها!



حول المصطلح الفلسفي في الموسوعة

صلاح الدين عبد العظيم عبد الله*

اعتاد مؤرخو العلوم الحديثة أن يزعموا بها ما عتار ما فيها من أفكار رئيسية، وما تنحصر من قضايا مهمة، ومن قام باستخلاص هذه الأفكار وتحصيل تلك القضايا من أعلام مشهورين ومغمورين وقد يضيفون إلى عملهم هذا - تيمنا للمائدة أو مرسما في التفسير - ذكر بعض الظروف السياسية أو الأحوال الاجتماعية التي كانت دافعة في حصول نشأة وتطور هذه العلوم

هناك، يعتقد المؤرخون أنهم قد توفوا كل شعرة بما يلائمها من السداد والحق الذي ليس فيه مزية ولا مرء - أن هذه الطريقة في التأريخ أفردت عن النقص بمقدار ما حققت من الإيجاز، لأنها خربت صمغاً عن ثلاثة مجالات كان يجب أن تزج من الاعتبار لكي تسم عمية التأريخ بالندقة

١ - مشكاة الوثائق التي بُيت عليها أو قتل العلوم، لأنها بلا ريب تمثل النسبة التنحية للأفكار الكبرى التي يعرف بها علم من العلوم، كما أنها تظهر آخر المناهضين بطلت العلم على ما كان عليه أولهم، الأمر الذي يعبر بالضرورة حجم ابتكاره من تقليده، كما يمكن من رصد حجم وكيف التطور الداخلي لعلم من العلوم

٢ - مشكاة الشرائع والمفاهيم، لأن هذه الشروح والحلقات ربما داخل النظريات الأصلية، فإذا ما جمعناها دبر أدلتنا أثناء عمية التأريخ، فلسوف نفتقر

* باحث بعد رسالة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، من كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

إلى الدقة هي نسبة الأفكار إلى أصحابها، فقد يحكم لأحد المتخصصين بما أنتجه أحد المتأخرين، الأمر الذي سوف يمتلأ بصورة مشوهة لحالة عدم معين في عصر معين.

٣- مشكلة المصطلح، فليس من شئ في أن المصطلح ليس مجرد دال على مفهوم عام أو فكرة جريئة، بل هو على التحقيق جزء لا يتجزأ من تاريخ أي علم من العلوم، إذ أن العلاقة بين المصطلح ومدلوله لا يدخلها الاضطراب من أي باب من الأبواب.

ولأن المصطلح هو ما يوضحه، فإنه يمكن أن يكون أوسع مجالاً حتى من اللغة المتطورة والمكتوبة ذاتها، بحيث تصبح الإشارات ذاتها موعداً من المصطلحات بل إن من الخبائث الإنسانية جماعات تكاد تعتمد الإشارة مصطلحاً رئيساً لفهم والإفهام، ومن هذه الجماعات، اليهود الحمر، الذين يقوّن عنهم دكتور ميشر

إذا التفت بأحد اليهود الحمر وأردت أن أخاطبه بلغة الإشارات لأسأله من رأى ست هربت قهره ثيوان، ويصحبها ستة مساقين، منهم ثلاثة مكسيكيون وثلاثة أمريكيون، ويسير معهم واحد تحت صهوة جواده. فإني أشير إلى شخصه بيد للدلالة على كلمه (أنت)، ثم أشير إلى عيبيه للدلالة على فعل (الرؤية)، ثم أبسط أصابع يدي اليمنى ومسانه يدي اليسرى للدلالة على عدد (ستة)، ثم أمثل بصورة دائرية بالصق بهائتي المساسين والإبهامين أحدهما بالآخر، وأعد يدي إلى الأمام وأحركهما كما تتحرك عجلات العربيه وهي تشير للدلالة على (العربة)، ثم أضع الكفمين عمودتين بجانب الحفة عملاً فوق حيوان للدلالة على (الثور)، ثم أمد ثلاثة أصابع من يدي اليسرى وأضع يدي اليمنى تحت شفتي السفلى وأتحدث بها إلى صدرى () وأمسح جبهتي بيدي من اليمين إلى الشمال عملاً وجهاً شاحباً للدلالة على ثلاثة (أمريكيين)، ثم أرفع إصبعاً واحداً وأضع بعد ذلك سبابة اليسرى بين سبابة اليمنى ووسطها عملاً الراكب للدلالة على رجل واحد وراكب حصاناً^(١)

ويلاحظ في لغة الإشارات هذه أنها من ناحية قد انتقلت من التعبير عن الأمور البسيطة إلى التعبير عن الموضع للركب، ولكنها من ناحية أخرى لا يمكنها أن تؤدي

(١) د. علي عبد الواسع والي، *فراية النظم والتقليد والمخاطبات*. مكتبة مصر، القاهرة، طبعه ١٩٨٤، ص ٢٣٦-٢٣٧.

المعاني المجردة، تلك التي لا بد منها من معرّيات لغوية أخرى ذات دلالات محددة ولا تكون الكلمة مصطلحاً حتى تختار مساحة من العمومية الفضاوية إلى حيث يتم تخصيصها بجزئية معينة في مجال معين، وهذا التخصيص واجب إلى مقدار من الاختيار، هذا الاختيار من حد ذاته لا يحلو من دلالة؛ لأننا لا نستطيع أن نتصور أن هذه العلاقة التي أقيمت على جسر من الخدس الفردي، بل هي بالأحرى اختيار يسر عن موقف وهذا الموقف إما أن يكون قسماً، وإما أن يكون موضوعاً أصي أنه إما أن يكون قد تم لتأكيد قيمة أخلاقية ما، أو لأن السياق العام يجعل التصورات يقتضيه

ونضرب مثلاً للحالة الأولى ببعض مصطلحات الأديان - حد مثلاً كلمة (وضوء)، هذا المصطلح يُطلق على عملية غسل بعض الأعضاء، لكن الجار يتدخل ببعض قيمة سماوية على هذا الفعل، لذلك اشتقوا له كلمة مأخوذة من الرضاغة، أي البريق، وكانت بهذا الفسل قد أصبحت تدرك الأعضاء بما تمثل فيك من الإيمان وما تنزّل عليك من السكينة - كذلك كلمة ركعة، التي يعنى معناها الدعوى السمو والزيادة، وإما هي على الصعيد الإجرائي إقصاء من مالك، فكانه جعل الرمي وحلة منصلة، وإما هي ما سيريد في مالك هذا بما ينقص منه اليوم وكذلك كلمة قربان هي المسيحية - فإنها تُطلق على أقراص تزكّل بعد القداس، وأما في الأصل؛ قال قربان ما تقدمه لا ما تأخذه، على حين تُطلق الكلمة هنا على ما تأخذه لا على ما تقدمه، فجاءت الكلمة مخالفة للإجراء لتعكس دلالة معينة داخل المسيحية نفسها، كأنك تتقرب ما تأخذ لا بما تعطى ويطلق بها الحديث لو حدثنا ضرب الأمثلة، ولكن حسناً أن نقرر أنه ما من مصطلح إلا وله دلالة رائدة على دلالته التي أقرنها للواحدة

أما القسم الثاني فتشديد الوضوح في المذاهب الفلسفية، لأن كل فيلسوف يس له بُد من أن يحدد بتاريخ الاصطلاحات الفلسفية، إما على جهة التثبيت والإقرار أو على جهة النقد والإنكار - كما أنه ليس له بُد من أن يضع اصطلاحات جديدة تحمل ما حسى أن يجد من أفكاره هو

وقبل أن توسع في هذه النقطة، يجب أن نشير إلى أن الحضارة الإسلامية حيث
بالمصطلح علمية خاصة، وسوف نوضح قيمة هذه العناية لاحقاً. ومن أشهر كتب
المصطلحات عند العرب كتاب المجري، والمبين في شرح معاني المصطلحات
الحكام والمكلمين للأندلس، ومفتاح العلوم للحواري، وكشاف المصطلحات
القنوني لنتهاني. فضلاً عن فصول وردت في كتب اهتمت بوضع المصطلحات
المختلفة في المجالات المختلفة. وفي مجال التصوف مثلاً أخذ الكلابي، ومن
بعده القشيري والسراج وغيرهم، أنفسهم تعريف بعض المصطلحات الصوفية
(كالخارج والباطن والفرق) إلخ. كما أخذ المرالي على عاتقه أن يلحق بكتابه
معيار العلم قاموساً يوضح فيه معاني ألفاظ الفلاسفة والمناطقة

وخلاصة رأينا في هذا كله أنه نوع من الاجتهاد الذي يتصاعد فيه عمل الخاصة
النقلية، سواء أكان ذلك لصالح ما يجري فيه منه الكلام العربي من حيث الصحة
أولاً والمصاحبة ثانياً، أم كان من حيث ما تنصنه اصطلاحات الفلاسفة من مواقف
ميتافيزيقية لا تكاد توافق أحكام الدين، أو بمعنى أدق: لا تكاد توافق مجمل
التصورات الميتافيزيقية التي جاء بها الدين^(١)

أما في العالم العربي قديماً وحديثاً فقد كانت منه عناية بالمصطلح، أما على جهة
التوصيف أو على جهة النقد. والواقع أن الفلاسفة هم الذين اضطلموا بهذه المهمة
الشاقة؛ لأنه لم يكن لهم بد من أن يضعوا الألفاظ على مواضعها من المعاني التي
يريدون إثباتها أو تطويرها، أو التحفظ عليها أو نفيها

(١) ونصوب مثلاً بهذا ما ذكره الخزالي في قائمة اصطلاحاته، ولتحيط مدى ذي بد- أن المرالي عقلية
تقليدية، وبالرغم من هذا فإنه لم يأتنا بأحد المصطلحات من عرأفتها عود أن يفسرها تحت ما يرميها من
محل النقد والتعويض. يقول الخزالي في مادة (النفس) ومعناها المعنوي «هو الجسم الأول، الذي
يضمها إلى أجسام أولى مخالفة له في النوع يقال له انفس، فذلك قيل. إنه أنتم ما ينسب إليه الحمل
الأجسام، فلا يوجد عند الانقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة» المرالي «معيار العلم، عتيق و
سليمان حيا. در المعارف، القاهرة، ط ١٩٦٠، ص ٣٥١. قيل: «عني التمس إلى أن القول يقتصر لا
يحل، أو جزم لا يمتزج» يقتصر بالصورة لولا عدم العالم بناء على ما في بعض عناصر اللغة من
شبهات ١٩ ومن لا يريد أن تتوسط في هذه القضايا، فحتميت أن نقرر أن الإسلاميين لم يبنوا نقد
للمصطلحات قبل عظيمهم بنوعيتها أو التاريخ لها

«لهذا السبب عني سقراط بتحديد معاني الألفاظ قبل استخدامها، حتى يمكن أن يتعاهم الجميع. العلة والعلامة، وإلا، فلن تنفع، ولن تُقام أنساق فلسفية واضحه تتوارثها الأجيال، مصعروا إليها، أو يحدوها منها لو يطوروها بحسب حاجة كل زمان. وكذلك عني اقراطيلوس بتحديد معاني الألفاظ، وهو اللب الأول والنواة لعلم المصطلحات الفلسفية. ويعتبر أرسطو هو المؤسس الأول لهذا العلم، وقد خصص مقالة بأكملها في كتابه ما بعد الطبيعة تسمى مقالة «الثلاث» لدراسة المصطلحات الخاصة بالفلسفة السابقة عليه وفلسفته كذلك، وكان عند المصطلحات التي درستها ثلاثين مصطلحاً. وهكذا مواليت الاهتمامات بتحديد المصطلحات الفلسفية، بل وتحديد معنى المصطلح الواحد الذي يرد في سياقات متعددة ويصعد به معنى مختلف في كل سياق»^(١)

ولئن كان الفلاسفة هم الذين بدأوا بتحديد عناصر هذه المشكلة - أعني مشكلة المصطلح - فقد أصبح عالمنا المعاصر يعرف علماً مستكمل الأركان يُقال له علم المصطلحية Terminology (إن كنا نقترح أن يسمى علم تاريخ وفلسفة المصطلح). وهذا العلم يبحث في نقاط عديدة، منها وضع نظريات عامة في الاصطلاح وتحديد التصور من حيث هو، والرموز على العلاقات الكائنية بين التصورات، وتبيين الفرق بين الكلمة والمصطلح سواء على انقسام الدلالة إلى عامة وخاصة ووضع جداول للمصطلحات تعرف في بعض الأحيان - لحديثه باسم المكانر المصطلحية^(٢) وما تزال المعجمات والموسوعات تكتسب، حاملة مصطلحات كل مجال على حدة^(٣)

وبالرغم من هذه الكثرة الكثيرة في المعجمات والموسوعات؛ فإننا لم نزل وهي غيبوبة تتعشَّننا حبال موضوع المصطلح؛ لأنه لا طاقة لنا بأن نكون إيقاظاً بإراءه

(١) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، إشكالية المصطلح في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ضمن كتاب إشكالية المصطلح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة العلم والفلسفة، القاهرة، الكتاب الثالث، ص ١٣٥، ١٣٦

(٢) د. محمد حفيظ، كوكب، «أسس المصطلحية»، ضمن الكتاب المذكور سابقاً، ص ٣٠ - ٣٦

(٣) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، نفس المرجع السابق، ص ١٣٢ - ١٣٩

المصطلحات ما لم تكن عفوية صريحة النفس المعرفي ؛ لأن كل مصطلح من حد ذاته هو صيغة مضغوطة محتوية يستتر وراءها و كما من الخبرات التي انتقلت من طور السلاجة إلى طور التماسك والمصقل

حد مثلاً مصطلح Prosylogism ومعناه قياس سابق (ما يجي) اسبق في أقسه القياس المركب^(١) ألم بر أن صيغة كهده ما كنا مألوفها حتى يجناز صيغاً بسيط، ثم صيغاً بسيطة رعى عن البيان أن صيغاً كهده إند هي دائرة مع الأفكار التي وضعت هذه الصيغ لتعبير عنها فلا محص اند عن ذلك، أعى الدهشة التي يجب أن تأخذ بمجتمع أدهاننا م دما داخل عملية التفكير وعن يمكن أن يوصف لشتغل بالفلسفه بأنه فيسوف إلا حين نصبح رهنا بهذه الدهشه، لزمته؟ بيد أن هذه الدهشه ليست مطلوبة لديها لئلا تصبح حالة مرضيه، بل هي مرحلة يجب أن تلحق بها مرحلة أخرى، كدراجه والمفكك وإعادة البناء وهذا كله لا يمكن أن يتم إلا من خلال عقيدة كوفيه التصورات، ولادة على أن تجمع صفات الأفكار في تسق كلى متماسك، الأبعاد، سو يمكن، بما فيه من جزيئات، من الوصول إلى معلرة تصيريه شاملة أو شبه شاملة^(٢)

ولا نحسبنا قادرين على أن نحدد مجريات المصطلح الفلسفي ومنطقاته في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ما لم سن الضوء على صاحبها الدكتور عبد الوهاب المسيري فأعماله السابقة على الموسوعة تشير كلها إلى نقطة مركزية، هي تلك الحامية التقدمية الحادة التي يتعامل بها مع حياته المعيشية، فكمما كما يتعامل بها مع

(١) د أبوالملا عقيمي وعرون، معطيات المعلقة للجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٧٨

(٢) نمد أصحاب الدكتور ذكرها إبراهيم في قوله أو المبلوف العظيم إند هو ذلك الذي تردد إليه الإنسانيه بين الحين والآخر، والفتة من أنها لابد من أن تظن عنده شهاد فكرية حية تجعل منه ذاتاً أهداً مفكراً عصريةً ونهنا تكون محصورة المبلوف سياف في جميع الأفكار المتأخرين حوله د وكوبا إبراهيم مشكلة الفلسفه، مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص ١٦ ومعنى ذلك أنه يجب أن تكون إحدى هيتي على جزيئات، والأخرى على ما يتكلمها، بحيث يقدم لنا رؤية لا يجوز ما فيها من الجدة حتى ما فيها من الجدة

قراءاته فالناس و الأماكن والأشياء والعلاقات والأحداث، كل أولئك بالنسبة له موضع ملاحظة؛ لأنه يأخذ نفسه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. يقرأه النماذج الكامنة وراء الأشخاص، والدلالات المحبوبة وراء الأحداث، هالك يصبح الروعي بقطعة حيلة الوقت

و جميع أعماله المسيرة لا تكمن في وعه البعظ فقط، فهذه مجرد مرحلة قد يتوقف عندها كثير من الألفاد في شتى مجالات المعرفة بل إن قيصه الكبرى تكمن في أنه يريد أن يجعل أثره يتركون من مرحلة الروعي السابق إلى مرحلة إباح الروعي. أمضى أنه يحاول أن يمت قيهم تلك الفترة الخلاقة للروعي، لتجلى أجيال تعمل بعلمته وإن استغنى عنه هو شخصياً

ويؤكد أعمال الرجل تشهد له بهذه الحقيقة في كتابه الفرعوس الأرمعي الصادر عام ١٩٧٩، يعاجت بمصطلحات بحثها للدلالة على أفكار جديدة تهدم ما هو راسخ في وعى كثير من العالمين العرب والأمريكي. ومن هذه الاصطلاحات، مصطلح «البرجمانية التلمودية» المعروف عن التلمود، كما تقول محمات الأديان، أنه «النص الرئيسي ليهودية الربانية»، وهو تفسير واسع للجمال للمشب، (١)

والدكتور المسيرى يعاجت بمصطلح «البرجمانية التلمودية» للدلالة على أن هذا النص ليس دينياً محض، بل هو نواة لمجموعة دينية يمكن أن يمسرها السلوك الصهيوني المعاصر وهو يجمع بينها وبين البرجمانية الأمريكية، من حيث إن كليهما لا تاريخية ولا أخلاقية يقوم د المسيرى فوهذه السرعة اللاتاريخية

(١) التلمود التلمسي أو التلمس تحت كتابه في سمر نهاية القرن الرابع الميلادي. أما التلمود البابلي. وهو الأكثر نفوذاً وأهمية لدى اليهودية لتأخره من النسخة الفلسطينية. فقدم تحقيقه في نهاية القرن الخامس الميلادي. وكلا التلمودين بالأوليه (اللغة اليهودية)، والتفسير اليامي للتلمود لا يغطي كل التراث، لكنه للمبتدأ، بينما يفسر التلمود التلمسي ٣٩ من المزمور (الباب ٦٢ بحثاً)، أما البابلي فيشرح ٣٧ والتلمود البابلي مع ذلك أطول بكثير، ومناكسة لثقافتها واسمها النطاق، انظر د. سهيل زكاره نظم الروعي للثقافات في العالم، دار الكتاب العربي، دمشق ١٩٩٦، ٢٥٤/١

الأخلاقية الثالثة / العملية، التي سُمي «البر جماعية»، و«الصهيونية» تظهر في صفحات كتاب ألبير وعيسو البر جماعتي الصهيوني كالتالي المثاليون في مأزق، وهو من أرو صفحات من صفحاته يذكر لنا قصة طريقه عن مهاجر يهودي من أصل عربي جعل يغفل البر تفسير عدة قُبلات متوالية، للدلالة على الرواج الكائن بين الأيديولوجيتين الصهيونية والأمريكية، قائلًا له: إن يهود الولايات المتحدة هم وسيلة الله التي أدت إلى خلاصه^(١)

ويُعاث د المسيرى على هذا قائلًا: يهود الولايات المتحدة إذن ومولهم للصهيونية هو الباء لتحتي البر جماعتي لباء العوقى التلمودي، نخرج بية مذهبة تسمى صهيون، أو إسرائيل، أو (إسرائيل)، أو الدولة الصهيونية، أو مدينة إسرائيل، أو الدولة اليهودية، أو دولة اليهود، سمها ما تشاء: فإن ما يهمنا هو ملاقي العقين^(٢)

و حق أن عناية المسيرى بالمصطلح أخذت في الزيادة، لا على جهة الرصد والتأريخ، بل على جهة المراجعة والعد ويتضح هذا من المشروع الذي عام بتحريره تحت عنوان إشكالية التحيز ذلك المشروع الذي وطأ فيه رهطاً من الباحثين على فكرة ساهم في خلق الوعي ثم تقدمه ومؤدى هذه الفكرة أنه ما من فكر ولا أطر ولا وجهة ولا وهو صادر عن مخبرات طاهرة أو كسنة، وأن الموضوعية والحياد مجرد وهم لا يكاد يتحقق وفي هذا السياق يقدم لنا تصوراً مرجحاً لما عسى أن يكمن وراء المصطلحات من فلسفة، خصوصاً حين يراود لهذه الفلسفة أن تتسم بطابع نقدي وها هو د يقدم لنا القواعد التي سنعلم من خلالها مع المصطلح على النحو التالي

(أ) مبيع من كل هذا هيكل مصطلحي جديد نشأتية الإنسان والطبيعة تسمى بالضرورة فصل مصطلحات العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، خصوصاً

(١) د عبد الوهاب المسيري، القردوس الأرضي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٧

الاستعدادات العضوية التي يعترض أن العالم كلُّه صوّى مُتعمّك، الجزء منه يذوب في الكل، والخاص في العام، ويعترض مركزية الطبيعة/ المادة

ب) هدف البناء المصطنع هو التركيب اصاعاً، وليس البدء بالضرورة والتركيب لا يعنى عدم النقة، وإنما يعنى محاولة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من مكونات ظاهرة لا يمكن ردها إلى قوانين للمادة

ج) لن يرفض المصطلح الجديد استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تخلفه مشروع من المجاز ليس بمجرد وخرفة، وإنما هو لغة مركبة طورها الإنسان ليذكر بها حالات إنسانية لا يمكن بلغة الشرية العادية أن توصفها وهو أمر على كل حال قائم بالفعل، فعلى حين نتحدث عن «الإنسان الاقتصادي» أو «رجل أوروبا المريض» فإننا مستخدم استعدادات تتسم بغير من التركيب، من وجهة نظر صحتها، ويعتدونها التفسيرية للواقع

د) من أهم الأشياء في البناء المصطنع الجديد البحث عما أسسبه المقولة الوسط والمقولة الوسط تتبع من الإيمان بأن الواقع الذي يتعامل معه الإنسان واقع مركّب يشبه قوس قزح، تتداخل فيه الألوان برغم استقلالها، ولا توجد بداية حادة، ولا نهاية حادة، ولا حتى وسط مطلق (على الرغم من أنه يمكن اختراع وجودهما من المنهج التحليلي) ومع هذا توجد نقطة تركز للظاهرة، يمكن أن يجتهد الإنسان في اكتشافها

هـ) تحديد المستوى التعميمي للمصطلح لتعاسب والظاهرة أم محاولة الوصول إلى أعلى مستويات التعميم فائتاً منى تنتهى في عالم الجبر والهندسة والرياضة والأشياء

و) يترتب على التغيرات السابقة فتح الباب لإدخال وحدات جديدة في التحليل تتبع من الرؤية الإسلامية والإيمانية، مثل اعتبار الأسرة وحدة سياسية لا تقل أهميتها عن الدولة كوحدة تحليلية سانده في العالم العربي، وهو ما يعطى أفقاً واسعة للتحليل تنبؤ عن سبيل المثال الدلالات الحضارية للاقتصاد

الفلسطينية التي وظفت الأسره لأغراض سياسية واقتصادية عند عباب الدولة
الشرعية وهيمنة دولة استيطانية صهيونية»^(١)

وعلى ضوء هذه الفواحد ينقد لسيري كثيراً من لألفاظ الشائعة ذات الأبعاد
الضخيرة^(٢).

وفي مقاله هاتان تعاديل صراوان لا يكفي مجرد ملاحظة الخزيّة العرّضية التي
تند على ترواح الدهر بين المعصية والانتباه، بل يجتهد في وضع قواعد يستطيع من
حالاتها صفّ المصطلحات في صير يناسب خصوصية الصيريه ولعل من أهم أقواله
في هذا الصدد قوله: «ومن أهم آليات التعليب على الضحير، محاولة الوصول إلى
مصطلح أكثر عمومية من المصطلح العرّي، بحيث يصبح المصطلح العرّي عبارة عن
مثال نسبي خاص، أو مجرد حقل لظاهرة إنسانية عامة. مثلاً بدلاً من الحديث عن
الديمقراطية يمكن التحدث عن «آليات مشاركة الجماهير في صنع القرار» وما
الديمقراطية، سوى أحد أشكالها، تماماً مثل «السوري» أو «الجماعات معطس شيوخ
القبائل»، وهكذا. وبهذا يعقد المصطلح مركزية المعرفة الوهمية، ويصبح مجرد إحدى
الشعرات التي يمكن فكّها عن طريق مصطلح أكثر عمومية، ويصبح مجرد جملة أو
تركيبة لغوية داخل لغة إنسانية عامة. وهذه البنية العامة، بالنسبة لم يتم اكتشافها وعلى
الرغم من أن بعض كتابيها من العالم الثالث، غير ملحج، التحليلية ومصطلحاتها إما
ضريبة، أو متمركزة حول الغرب»^(٣)

(١) د. عبد الوهاب المسيري، «لغة الضحير»، ضمن «الكلمة الضحيرة»، للنهضة العالمية للذكر الإسلامي،
ط ٢/١٩٩٨، ص ١١٥، ١٦.

(٢) ولضرب مثلاً بمصطلح التمدد، الذي يعد صفة من صفات المدح عند أكثر الناس. فإنه يرى في هذا
اللفظ من الضحيراب الكائن ما يجعله خطراً على أمتنا من حيث هي أمة نامية. فالتمدّد هنا ليس تديناً
ذاتياً، بل هو تقدم نحو الغرب وآليات الغرب. يقول: «نحن في لحظة من التمدد تكون مدتنا
للمطابقة تشبه بحركة التوسعية بالنظر للتقسيم الذي يؤدي إلى تقطع. ونحن هنا عن الأشكال القاتنة
كما أنها تكون قد أخذنا بفكرة التراكم الكمّي، وأصبحت صفة سابقة من القديم والجديد
بموجب يصبح الأول سبياً ولثاني إيجابياً. كما أننا نكون قد جئنا بالتمدد والتميز، في كل الحالات
كحقيقته بهائيه وبما يطلقه «الرجوع السابق»، ص ٢٠.

(٣) د. عبد الوهاب المسيري، «لغة الضحير»، ص ٨٩.

ومن يلاحظ من جهة أنه قد أجاد من هذا التصعيد في النظر إلى بعض الاصطلاحات الدائخة، بمعنى الاصطلاحات التي أخذت على عوامها من اللغات الأجنبية، دون النظر إلى مدى ما تشتمل عليه من دقة أو بوهل. وهو في هذا الإطار يطالب بأن نتعامل مع مصححنا العربي، إما بأن نبحث كلمات قديمة مسسمة، أو نبحث مصطلحات جديدة. وقد يكون من المفيد الإشارة إلى ضرورة اكتشاف المعجم العربي بكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية. مثلاً يمكن بحث كلمات قديمة ضُمِرَتْ، مثل «المُضَرَّب» والـ «رَحْم» للحديث عن الإجماع الإنساني ويمكن اكتشاف كلمات جديدة مثل «ديجاجة» وهي كلمة قديمة لها ما يناظرها في المعاجم العربية حسب مجموعة من المدلولات القهامة^(١)

بهذه المفاهيم للركبة عن معنى الاصطلاح، وما يجب أن يتخذ حياله من الحق، وعن ربط الأفكار الحرة في ميدان كُنْى مُحْكَم. أقدم المسيرى على مشروعه الضخم، أعنى موسوعته التي سماها موسوعة اليهود واليهودية والصهيوية وقبل أن نتحدث عن المصطلح الفلسفي في هذه الموسوعة، يجب أن نلمح اللثام من حقيقة يعتقد أنها مهمة، هي أن هذه الموسوعة ما كان بها أن تقتصر على مجرد خلق رؤية جديدة لمجال الصهيونية واليهودية، بل إنها بالأحرى محاولة لتأسيس رؤية كويته شاملة عبرت اليهودية فيها محاولة تطبيقيه، رؤية كويته شاملة تهض على أساس من يقطه الوعي والبناء الذهني إلى تلك الأمور، التي ربما صُدَّت في عقلها الخميني المعاصر مسلمات أو جارية مجرى المسلمات. ولعل هذا ما يعسر لاختفاء النقد اللاذع لليهود في الموسوعة^(٢)

وقبل التوطُّل في المصطلحات الفلسفية، التي هي موضوع بحثنا هذا، يجب أن يبين بعض القواعد التي استند إليها المسيرى في التعامل مع المصطلح عموماً، وليس

(١) المرجع السابق، ص ٨٧

(٢) ما لرجل لم تليبه معاريف الخطابة التي طينت بمكرونة القمحوا كتبهم منار يحطرون من قوما^١ لفلقصود هنا ليس ريادة الفكرانية ولا إلزامي، بل محاولة لفهم الصحيح فهم كل معرود في سياقها الحضاري الذي نشأت فيه. وليس من شئ في أن هذه النقطة قد انعكست على صياغة المصطلحات، التي قام باستعمالها، لتكون مدخلاً إلى الأفكار التي لولاه تقررها

من شك في أنها سوف تطبق نفس الدرجة على المصطلح نفسه يقول «كما أن تصور أن المصطلحات التي تستند إلى تجزئة الحجة مستفهم حوائب من الواقع أكثر المربون تجاهلها، هي وهي أو عن غير وعي، ولذا ستكون مصطلحات أكثر تمصيرية» وكون مصطلحاتنا تعبر عن ذاتنا العربية الإسلامية لا يعني بالضرورة أنها محصورة في هذه الذاتية لا تتجاوزها ومن هنا تأتي إصرارنا على مقدرة هذه المصطلحات التفسيرية رغم أنها تنطلق من ذاتنا وقد عبر كل هذا عن نفسه من خلال المصطلحات التي استخدم في هذه الموسوعة^(١)

وانطلاقاً من هذه القاعدة، التي سلف تقريرها، يحاول المسير أن يضع المقابل لهذه الفكرة، وهو علاقتنا بالمصطلحات المستوردة «وهذه هي الإشكالية التي يواجهها بخصوص المصطلحات المستعارة في وصف الظواهر اليهودية والمسيحية فعدم سكك في العالم العربي بعناية بالغة، وهي مصطلحات تبع من مجازات منجنية وتادج تحليلية وروقي معرفية، ووجهات نظر عربية ومسيحية متمركزة حول الذات العربية واليهودية، وتحتوي على تحيزات إنجيلية وإمبريالية وعرقية، لا تشارك فيها بل ترفضها وهي تحريف جملة الدارسين الغربيين والمسيحية يفسخون كثيراً من جوانب بعض الظواهر، ويهملون الجوانب الأخرى، وجمعتهم يمتروصون وجود وحده حيث لا وحدة»^(٢)

ونضرب مثلاً لذلك بالمصطلح ذائع في العالم العربي وهو مصطلح «معاداة السامية» Anti-Semitism، وهو مصطلح يعكس التحيزات العرقية والتركيزية العربية التي ترجمت معها إلى نظام نصيبي (أري / سامي) والسامي بالنسبة للعرب هو اليهودي، وهو ما لا يمكن أن يقبه أي دارس لشعبي خصم السامي «ومع هذا شاع المصطلح وسبب الخلط، وقد أصبح المجال الدلالي لمصطلح «معاداة السامية» يشير إلى أي شيء، ابتداءً من محاولته إبادة اليهود،

(١) د. عبد الرؤوف المسير، موسوعة اليهود واليهودية والمسيحية، دار الشروق، ١٩٩٩، للجلد الأول ص ٤٥

(٢) المرجع السابق، ص ١٦

وأنهالة بالوقوف ضد إسرائيل بسبب سياستها المعجبة ضد العرب، ثم ورأى إنكار الإبادة^(١).

و لأن نستطيع أن نقدم بشيء من الطمأنينة على بعض المصطلحات الفلسفية التي وردت في هذه الموسوعة، وهي تؤكد ما أعلننا الإشارة إليه من تأمس رؤية كومية

بعض هذه المصطلحات خاص بالإنسان، وبعضها خاص بالملام، وبعضها خاص بما وراء الطبيعة، ونظرة الميرى للإنسان نظرة تسع من صميم الحضارة العربية الإسلامية فما حديد الذي يصيفه هـ ليس جديداً خلقاً، بل جديد استكشافاً أى أنه لا يحاول وضع حقائق غريبة على الحدس المسلم، بل هو يعمد اكتشاف ما هو كام فيما وراء الوعي العربى الإسلامى. وبذلك الاستكشافات تتزع بالفكر المسم نحو الاتساق والتناسق، وتفرعه من تلك الأرواحية الحضارية الحادة التي يقع فيها حين يطالع شتى المصطلحات الإنسانية العربية وقد أسعرت عن مصها مشروحة موضحة. هنالك يصبح المصنف العربى المحاصر حائراً بينها وبين ما هو كام داخل تفاصيل الدين، الحضارة الإسلاميين، هذه يراها ويحسن تصايفها وتلك يحسها ولا يعرف المسيل إليها. فعقله ي أدرك ماثل إلى الأولى، وروحه بما يشعر تتزع نحو الثانية. والأولى تُكمه يقيناً ذهباً غير قلدر على أن يصفى في أنحائه الطمأنينة (الطوبى، والثانية تمنع جوانبها بالطمأنينة، لكنها تنسفر إلى البرهة هـك يستبد به الفلى المعرفى، والاضطراب لأطولوجى، فيصبح عقله وحساسه خطين متوازيين ولا سبيل إلى التقائهما

وبعض بصرب مثلاً لتقسم الأول الذى أشربا إليه، وهو الخاص بالإنسان فهو يصم لنا لإنسان على أكثر من صعيد باعتبار المصطلحات التي نعرفه. فهو يقدم لنا لإنسان الاقصادى، والإنسان الإنسان (المحس)، وهو يقصده به هـ ذلك الذى جمع حياته معجور بربكاه، أو بمعنى أدق هـكنا نُصوّر من قبل العلماء والفلاسفة الذين أبوا إلا أن يروه هي سيق حياتة للحادثة

(١) للرجع السليبي، ص ٢٦

١- الإنسان الاقتصادي، والإنسان الجسماني (الجسي).

أولاً، الإنسان الاقتصادي إنسان آدم سميت الذي تحركه الدوافع الاقتصادية والرغبة في تحقيق الربح والقوة، وإنسان ماركس لحكوم بعلاقات الإنتاج وهو يعبر عن مبدأ للنسعة، بحيث لا يعرف الإنسان سوى صالحه الاقتصادي، ولذا فهو إنسان يسم بالتشبع والإنتاج وحسب التراكم وهو إنسان متحرر تماماً من بقيقه، ودوافعه الأساسية الاقتصادية بسيطة، وتحركه القوانين الاقتصادية ولحكمه حمياتها إنسان لا يتمنى إلى حقيرة معها وإن يسمى إلى عالم الاقتصاد العام وهو لا يعرف الخصوصية، ولا الكرامة، ولا لأهداف السامية التي تتجاوز الحركة الاقتصادية

ثانياً، الإنسان الجسماني (الجسي) إنسان فرويد وياعطوف الذي تحركه دوافعه الجنسية وعُدَّة وجهازه العصبي، وهو بعيد عن مبدأ اللذة ولا يعرف سوى مسحه ولذته إنسان الاستهلاك والترف والتبذير، إنسان فرويد والسلوكيين، هو إنسان أحادي البعد، خاضع للحتميات العنصرية، متجود من العيمة، لا يتجاوز قوانين الحركة^(١)

٢- الإنسان الإنساني، والإنسان لرياني

ذلك هو الإنسان الذي تقسمه السماء والأرض، بمعنى أنه ليس بلاداً من داته ولا متتهياً إليها، ولا محسوت عليها إلا بمقدار بل هو بالأحرى بادي خدمته إلى عصر مسحاوور للسادة والطبيعه، هادو عنى أن يحق داخل الإنسان وحوله عالماً يتدغم فيه التاريخ، القد، ومسئولة خاصه نتجت من استخلاصه عنى هذه الأرض ولمسرى يتكلم عن ذلك الإنسان بين هاتين الترتعيتين، السرعة التي يسميها جسسه والأخرى التي يسميها ريانية "نذهب إلى أن الإنسان سلوكه فرعان كلان فيه السرعة الخبييه بحو إزالة الخفود، وأخير الإسمى، والهوية الإنسانية، والغائب المتعينة، ومحو الذاكرة النفرميه، واللوان في الطبيعة/ المادّة، والهرب من المسئولية

(١) نرجع السابق، ص ٧٦

الأعلام، والقدرة على التجاور، من ناحية، ومن ناحية أخرى التزعم الروائية نحو تجاور الطبيعة/ المادة، وتقبل حدود والمسئولية وعيبه الوعى، وتأكيد الهوية الإنسانية وبوكيميتها. والرهعة الروائية تعبير عن وجود عنصر غير مألوف غير طبيعي داخل الإنسان، وهو عنصر لا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة. سميه «الغس الإلهي»، وهو ذلك الورد الذى يشه الإله الواحد المتجاور فى صدور الناس (بل فى الكون بأسره)،^١ فيمنحه بركيته اللامتناهية، ويولد فى الإنسان العن الذى يدرك من خلاله أنه ليس ياك، وأنه ليس الكل،^٢ أنه مكلف بحسن الأمانة، وأن عيبه أعباء أخلاقية وإنسانية تشكل جسداً وإطاراً له^٣.

وغنى عن البيان أن الإنسان يكلا تصنيفيه الدينى أشرنا إليهما إنما هو نتائج مبادئ قائمة على تحريكه ودفعه، أو إن شئت فقل منطلقات كأمته تبدأ من لديها عممية تدعوه مع العالم وعلاقة الإنسان بالعالم كعلاقته بالله تعالى غاماً، من حيث إن كل العلاقات مثار تساؤل عن البدء والنتهى وانتهائيل الكائنات بين هين واللين ولما كان من الفلاسفة من أرادوا أن يطوروا حلاً غريباً لثلاث الإنسان و لإله والعالم، بحيث جعلوا الثلاثة كلاً واحداً، ولما كان السبيل يطلق من أصولية إسلامية تتركز حول الثنائية القائمة على الممارسة، بعيداً عن الخلوص والاتحاد. فإنه يعالج هذه النقطة الحساسة معالجة تستنهض روح التفكير الأصولى وجدليه العقل المعاصر. يد أنه يبدأ بهذه المعالجة من خلال مجموعة من المصطلحات ذات الحقل الدلائلى للتداخل، وكأن التفرق بين لأفكار المختلفة لا يمكن أن يتم إلا بالتحديد الدقيق للمصطلح. وما هو يعرض لمصطلحات مثل

١ - «الحيولية infusion»

٢ - «وحدة الوجود pantheism»

٣ - «الكُيون ismanence»

٤ - «الباطن والباطنية esoteric» (ولها ترجمات عديدة باللغة الإنجليزية مثل

«الغنى immanence» و«جزم لا يتجزأ immanence» و«كمن»)

(١) المرجع السابق، ص ٨١

- ٥ - «اللمانية» immanence
٦ - «الاتحاد» union
٧ - «المناء» annihilation
٨ - «المنبضة» emanatism
٩ - «النسج» incarnation
١٠ - «النفسانية الشاملة» pansychism
١١ - «المنأ الحيوى» animism
١٢ - «إسقاط الصفات الإنسانية على كل الكائنات» anthropomorphism
١٣ - «ماكروكوسم» (الكوس الأكبر)، و«ليكوكوسم» (الكوس الأصغر) macrocosm and microcosm^(١)

وبالرغم من أن هذه المصطلحات تبدو في شكلها الخارجى ذات معنى (إيماني) لأنها لا بد أن تعترض وجود الله بشكل أو بآخر، أقول بالرغم من هذا، فإن المسيحي يراها ذات «نجاه» خادى عميق؛ إذ إن العبراء هاهنا ليست بمحصن القول بوجود الله، بل لابد من تعيين مكانه وحدانيته - فإله أوسطور - أو بمباراة أخرى «محرّكة الأول» - يحالف إله اليهود البرعة المادية، وهو يحالف إله النصارى ذا الأقاليم الثلاثة، وهو يحالف إله المسلمين على ما نحن عليه القرآن

وليسرى بشرح طبعه تعامله مع هذه المصطلحات متداخلة الدلالة قائلًا: «يلاحظ أن الحقل الدلالى لكل هذه المصطلحات يعترض أن التنوع والشتاتيات (خالق / مخلوق - مطلق / نسبي - كلى / جزئى - جوهرى / عوصى - روحى / مبدى - ظاهر / باطن - داخل / خارج) أمور تنتمى إلى عالم الظاهر وما يحدث أن طرفى الشئكة بتصلان ثم يعتز جان، ونفس أحدهما فى الآخر ويدرب، حتى يكون كلاً واحداً عضوياً، لتوجة يسجل معها التعبير بينهما، فيحتفى الخير الإنسانى ثم الخير الطيعى (التاجمان عن اتصال الخائف عن المخلوق)، ويظهر فى العالم جوهر واحد منصبح عالماً واحداً أى أن الخلوية هى تعبير عن البرعة الجمهية فى

(١) نرجع السابق، ص ٨٦.

الإنسان، مقابل المرحلة الربانية نحو قبول الحدود والتركيب والثباتية، والقفرة على التجاور^(١)

وفيما يتعدى الحلولية الكمومية بما جئنا للسييرى بفكرة تمليدية جديدة، فالذائع الشائع عن العلمانية أنها فصل الدين عن الدولة، أو فصل العلم عن الدين والدين يبحثون في تاريخها يقولون إنها ناسح عصر النهضة Renaissance، ومعنى ذلك أنها فكرة، جماهيرية مستند في فعاليتها إلى حماس الجماهير، كما تستند في أساسها إلى ازدهار الفلسفة المادية كمنهجية هورباخ على سبيل المثال. وما أحسب أنه أحداً حاول أن يربطها ببعض الفلسفات الجاهلية القديمة، وذلك على التحقيق هو ما اضطلع السييرى بإثباته والإلحاح عليه. ونلاحظ أنه لم يستخدم لفظة العلمانية فقط، بل أضاف إليها وصفاً آخر هو كلمة الشاملة جيداً، نؤكد فكرة بالغة الأهمية في هذا الصدد، هي أن السييرى رأى أن وحدة الوجود الددية هي في حقيقتها تكملة لوحدة الوجود الروحية. ومعنى هذا أن المصطلحات المسوقة للتعرف على كون ذات معنى ما دام هناك مريد يثنى بين هاتين الرحلتين، بوصفهما تعبيراً عن فكرة واحدة تتفقاً بمخاطبات محتلة داخل الظروف التي تطرح فيها.

هكذا يصبح من غير المستغرب أن يعقب السييرى العلمانية بأنها ضرب من ضرورات العنصرية gnosticism، وفي ذلك يقول «وهي المستوى التاريخي يلاحظ أن عمليات العلمنة عادة ما تسيقها مرحلة يسود فيها الفكر الحلولي الكمومي الروحي، ثم يصبح فكراً حلولياً كمومياً مادياً، أي علمانية. ولعل أهم أشكال الحلولية الواحدة هي العنصرية، التي نذهب إلى أنها خطاب فلسفي (معرفي أخلاقي) واحد كمومي، استمر عبر مئات السنين وتبدل من خلال عدة فلسفات وأساليب معرفية ودينية، من أهمها القلاء اللورباتيه، وأفكار خلافة المتصوفة والباطنية، وفلسفات (سبينوزا وهايجل وبيتشه، وأخيراً) العلمانية الشاملة المادية الحديثة، التي هي فلسفة عنصرية وشكل من أشكال الحلول

(١) لفرج الماي، ص ١٨١، ١٨٢

وهكذا، فإن العنصرية كانت وحدة وجود واحدة روحية، وأصبحت عبر مسار التاريخ وحدة وجود واحدة مادية، إلى أن انتهى بها الأمر إلى السيطرة على العالم بأسره بعد تحويل المنظومة العلمانية من خلال أنشكين الإمبريالي الغربي ويمكن القول بأن وحدة الوجود بروحية كانت هي الشكل الأكثر شيوعاً حتى القرن الثامن عشر، وأن الشكل الآخر (وحدة الوجود المادية، أي العلمانية الشاملة) هو الشكل الغائب لأدب^(١)

ولكن إن كان الحلوية الكموبية هي ذلك الأساس الذي أبت عليه العلمانية الشاملة، بوصفها، أي الحلوية، برعة إلحادية، فما هي آن يكون التعامل بينهما وبين فكرة التوحيد كما هي معروفة في الإسلام أو في اليهودية؟ هذا ما يجيب عنه لسيري، مؤكداً ما أسلفنا الإشارة إليه من أن العبرة ليست في الاعتراف باللوحية من حيث هي، أو بآله واحد لا اثنين بل العبرة بالمكان والمكانة والمعالجة. وليس المقصود بالمكان، بطبيعته الحذل، ما سادز إلى أذهاننا من معنى السحير والخصمية، بل المقصود التركيز على العلاقات بينه وبين مخلوقاته من هذا، فإن لسيري يتم إنتاج وجود الوحدة في الطرفين، بل راح يترقى سنهما على أساس من التفكير بصيهما. يرى أن ثمة تضاداً بين التوحيد والحلوية الكموبية. فالتوحيد هو الإيمان بآله واحد، قادر فاعل عاقل، خاتم صفاته، وجب الوجود، منزّه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون، المفارق له، الذي يصحبه التماسك. وهو لأنه مفارق لفكون يعمل حيراً إنسانياً وحيراً طبيعياً الأمر الذي يفتح الإنسان الاستمالة من سائر الموجودات، ولتقدرة على الاختيار وعلى تجاوز عالمه القادى وفاته الطبيعة مادية. أم الحلوية الكموبية فهي، كما أسلف، الإيمان بآله حال كاس في الطبيعة والإنسان والتاريخ، أي أن مركز الكون كاس فيه وهو يحلوه هذا بلقى أي حير، إنسانياً كان أم طبيعياً ومن ثم فإن التوحيد هو عكس الحلوية الكموبية. كما يرى أن ثمة علامة وثيقة بين الحلوية الكموبية والعلمانية (المادية) والعلمانية رؤية واحدة مادية (وحدة وجود مادية)

(١) نرجع السابح، ص ١٩٧

تتوزع في إطار المرجعية الكاشنة المادية كما أن تصاعد معدلات الخلوية الكمومية يعني تزايد معجولة تفسير الكون في إطار الفوائس الكاشنة فيه، دون الالتفات إلى أية قوانين خارجية عنه متجاورة له، وهذا يعني تصاعد معدلات العلية والرشيد، وتزايد هيمنة الواحدية المادية^١ ويمكننا قراءة تاريخ الفلسفة الغربية باعتباره تلويح صراع بين رؤيته إيمانه تؤمن بتجاوز لآله والإنسان عالم الطبيعة من جهة، ومن جهة أخرى رؤية حلوية كمومية (أساساً مادية) ترى أن الآله كامن في الطبيعة (أي الطبيعة/المادة)، وأن الإنسان حر لا يسحر منها (ومن ثم فهو إنسان طبيعي مادي غير قادر على تجاوزها) وفي داخل الرؤية الخلوية الكمومية عسها يشب صراع بين التمركز حول الذات (وإنكار الكون وتآليه الإنسان)، والتمركز حول الموضوع (وتآليه الكون وإنكار الإنسان) في مرحلة التآليه الصلبة، ويُحسم الصراع لصالح التمركز حول الموضوع وتآليه الكون^(١)



وقبيل حادثة هذا البحث يجب أن نشير إلى نقطتين بالمرى الأهمية، إحداها تتعلق بتحليل جوانب حساسه داخل الوضع الراهن الذي تعيشه هذه الأمة، والأخرى تتعلق بالوجود الإنساني من حيث هو

فالتي تتعلق بالوضع الراهن هي نقطة العثمانية، تدث التي شاعت على السنة المنغص حتى حُطَّت من نبات ثقافتهم، وهي خطوة على ترويج لادواجه ما دام المنقب لا يأخذ إلا بجانب واحد منها

والمسيوى هي هذا الإطار يُعزق بين نوعين من العلمانية على جهة تحديد المصطلح، توضيحاً لنمة التضاهم وتقريباً لأفكار لمختلفين؛ إذ لا شك في أن أول خطوة للتقارب هي تحديد معاني الألفاظ التي متعاهم بها ولهذا نراه يُمرق بين نوعين من العلمانية هما العلمانية الجبروتية والعلمانية الشملة

(١) المرجع السابق، ص ١٩٨

علمانية الجورثه هي «رؤية جبرية لواقع (برجمانية-إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية واليهاتية (المعرفية)» ومن ثمّ: «لا تنقسم بالشمول»^(١)

وأما العلمانية الشاملة فهي رؤية مماسكة الأبعاد، رؤية تعطل تعسير العالم ككل، ويصنع لأن تكون فلسفة قائمه بذاتها، فهي من حقيقتها «رؤية شاملة للواقع ذات بُعد معرفي (كثي ويهاتي)»، تحاول بكل صرامة تجلبد علاقة الدين والمطلعات والموراثيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، فإما أن تُكر وجودها تماماً في أسوأ حال، أو يهشمها في أحسنها، ويرى العالم باعتباره «مدنياً رمانياً»، كل ما فيه من حالة حركة، ومن ثمّ: «هو سبي» وتصرّح عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة) وأخلاقية (المعرفة بلادية هي المصدر الوحيد للأخلاق)، وتاريخية (التاريخ يتبع مسدراً واحداً، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدي في نهاية الأمر إلى نفس النقطه اليهاتية)^(٢)

وأما المفكرة المنافرة مع الوجود الإنساني من حيث هو، فهي فكرة المادج. والنماذج اصطلاح دكر عليه المسرى لتبين المثل الإدراكية العليا التي تختلف من فرد إلى فرد داخل الأمة الواحدة، كما تختلف من أمة إلى أمة، كما تختلف من عصر إلى عصر. فها من مذكر إلا ورواء نموذج أعني يصوم بإفرازه. وهذا النموذج الأعلى ليس موعداً واحداً، كما أن علاقته بالذمى ليست واحدة. ولما كان الخوض في هذه النظرية ليس من عملنا الآن، سوف نكتفي بتبيين المصطلح من حيث هو مصطلح، حتى يعطى النظر عن التعريفات التي نلزم عنه. والنتائج التي تترتب عليه

«كلمة «نموذج» كلمة معربة، كما جاء في معاجم اللغة، من كلمة «نموذ» القاصيه، وجمعها «نمودجانه» و«نماذج». ونموذج البناء هو نسخة مُسَطَّلة مجردة من بناء، ومن ثمّ فهو يحوي على العناصر الأساسية لبناء، ولكنه يختلف عن الأصل. وقد استعيرت هذه الكلمة في اللغة العربية، وتُستخدم للإشارة إلى

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٩

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٩، ٢١٠

«النموذج» بوصفه أداة تحليلية وسقاً كامناً، يدرك الناس من خلاله واقعهم ويتعاملون معه ويصوغونه. والنموذج بنية فكرية نصورية يُجرّدها العقل الإنساني من كمّ هائل من العلاقات والتفاصيل، يختار بعضها ثم يوثقها ترتيباً خاصاً، أو يُسقّها تسقيفاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترتيباً يسير بالاعتماد المتبادل، وتشكل وحدة متعاسكة يُقال لها أحياناً «عصوية»^(١).

وإذا كانت الأفكار هي التي تخلق المصطلحات، فلا عجب أن يرى المسيري قد وضع لتسميات النماذج المختلفة أسماءاً يفتقد العمالية الخاصة لكل نوع، وهو يقسمها أكثر من تصميم بناء على اعتبارات مختلفة. فمن حيث وعى صاحب النموذج بالنموذج أو عدم وعيه، ينقسم النموذج إلى نموذج تحليلي، ونموذج إدراكي.

النموذج التحليلي «يسم بأن من يستخدمه واع به تمام الوعى» إذ يقدم الباحث بصيغة النموذج بشكل واع لرمز وتحليل الظواهر. ومن هذا النموذج عادة ما يتم بعدد عال من التكمّل والاتساق المنطقي الناحي. وحدة ما يحاول الباحث صاحب النموذج أن يوضح للمنطق مسلماته الكنية الكاملة. لكن وعى صاحب النموذج التحليلي بنموذجه لا يعنى أنه قد مفصّل بحيراته عن نفسه تماماً، فهو ولا شك يخصص لتعود النموذج الإدراكي الذي ورثه عن مجتمعه وبشبه. ويمكن أحياناً أن يكون النموذج التحليلي هو ذاته النموذج الإدراكي^(٢).

أما «النموذج الإدراكي الكامن» غير الواعي فهو في مقابل النموذج التحليلي الواعي (والنسبيات المثالية المفترضة)، وهو النموذج الذي يوجّه سلوك الناس، ويشكل رقيتهم للكون، دون أن يعوا وجوده^(٣).

وثمة اعتبار آخر يمكن على أساسه تصنيف النماذج، وهو اعتبار اليقين والاحتمال. فعلى هذا الأساس يمكن تصنيف النماذج إلى نماذج مستقرة، ونماذج

(١) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٢.

احتمالية فالنماذج المستقرة هي تلك التي تم تجريبيها، واكتسبت قدرًا معقولاً من اليقينية، فهي «نماذج تفسيرية مستقرة»^(١). أما النماذج الاحتمالية فهي لا تزال فرضية متعسكة، نحاول أن نرى ما هو كامن لنرى، يستخلص من علم الإمكان إلى عالم التحقق أم لا. كما أنها محاولة لرصد ما هو مجهول لنرى هو بالفعل، أم هو مجرد وهم. فهي «نماذج تفسيرية احتمالية»^(٢).

وثمة اعتقاد ثالث يمكن على أساسه تقسيم النماذج، وهو مدى التمكن والتركيب اللذين عليهما شيد النموذج. وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى نموذج ميكانيكي، ونموذج نأسوسي. فالأول يعني أن «التجربة يمكن أن يكون ميكانيكياً بدوياً مركباً» أما الثاني فيمكن أن يكون ميكانيكياً ثم مركباً على أساس جديده. وفي هذه الحالة، يمكن القول بأن النموذج لم يكن بتحليل الواقع أو الص من خلال المسلمات القائمة، وإنما أعد التفسير من خلال مسلمات ورؤية جديدة^(٣).

ونتوالى الاعتبار الذي يختص بها يمكن تقسيم النماذج فعلى أساس الافتتاح والاعلاق تنتظم النماذج إلى نموذج معنوي، ونموذج مفرغ

وساء على مدى ما في النموذج من بساطة أو تركيب، ينقسم إلى نموذج احتزالي، ونموذج مركب

ولا شك في أن لعنصري الرماد والكان أثرًا في وحدات نوع من التقسيم، فهو بهذا الاعتبار يصنف النموذج إلى معافى؛ إن كان عنصر الرماد والكان واضحين فيه، وتراسي؛ إذا ركز على الله وحده دون التفات إلى التدرج^(٤).

ويطوّر بـ الحديث لو ذهنا بعدد الأقسام التي يعلّق بدءاً عليها نصيف النماذج، ولكن حسب أن نقرر أن منها ما هو كامن في الدهن بصره، ومنها ما هو كامن في النموذج المستخلص، ومنها ما هو كامن في العالم الذي يتم استخلاص النموذج منه.

(١) انرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) انرجع السابق، ص ٢٣.

(٣) انرجع السابق، ص ٢٣.

(٤) انرجع السابق، ص ١٣٤.

على كل حال، نحن نعتقد أن بحث كهذا ليس إلا بومضة تشير إلى الطريق،
وهيئات أن نصيغ البومضة طريقاً أو بعبارة أخرى إن الذي سوف يطالع على هذا
البحث سوف يلوح به بريق الدهشة التي يتمتع بها المصطلح في فلسفة

أما المصطلح نفسه فهو يحتاج إلى تحديث أطول، فمن الممكن الإفادة من هذه
المصطلحات الواردة في الموسوعة لبناء فلسفة جديدة على أسس جديدة كما أنه
من الممكن الإفادة منها في العلوم الاجتماعية، بحيث يمكننا أن نستعد من طبيعة
المساح العلي في تمييز بعض المناحي الخاملة التي نسم بها دراسة علوم الاجتماع
في بلدنا ومهما يكن من شيء فمن مصحح بشيئين متضادين يتعلقان بهذه
الموسوعة على العموم، وبموضوع المصطلح على الخصوص

أحدنا عدم التسرع بالافتتان بالآفكار النظرية والمصطلحات الواردة في هذه
الموسوعة والثاني عدم التسرع برفض ما جاء فيها بحجة أنها لا تعرف على ذلك
الوتر الحماسي الذي يراجه بحث الأمة من راقنها من حين إلى حين!



الموسوعة البنية والمنهج

هزاد قنديل *

لا أحد معرّف من الإقرار في البداية بأن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية للمفكر العربي الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيري إنجاز معرفي غير تقليدي، ومسوّق عربي من أنساق المرجعية العلمية الناصية، يفتصّ النظر إليه واستقباله على نحو غير تقليدي، يتوهم والقوانين والأطر المنهجية التي وضعها للزلف لعمله

كما يتعبس أيضاً في انبعاثه الاعتراف بأن الموسوعة إبداع فكري وعلمي أصيل، وهي تكاد تقف وحدها وسط كل ما سبقها من «مؤلفات» التي صارت في هذا الاتجاه، إلا أنها في الأعباء مع خالص التعديل لأصحابها تتلّوج تحت ما يمكن أن يسمى مقاربات أو محوشات، أو تأملات غير منغمسة ولا متورطة أو لاهية في أحسن الأحوال دراسات علمية ضمنية، أقصى طموحها أن ترصد ملامح أو شرائح يعيها وطن الموضوع الشائك يتصمّم كل يوم وهو يُعنى نفسه بدراسة شاملة ومتعمقة، تهض بهمة تقديم قاعدة بيانات ومعلومات ورؤى صحيحة إلى حد كبير، يمكن أن نحس في ترشيده النظر وتصحيح سُلّ التعامل مع ظاهره سرطانية، هي الكيان الصهيوني، الذي أصبح قدراً مقدوراً على مواجهته بكل ما يملك من طاعات وإمكانات وهي بلا حدود

إن مطالعة السطور التالية تكشف بكل بواضع مدى التوفيق والفلاح اللذين رافقا

* كاتب وروائي مصري. عضو مجلس إدارة اتحاد الكتاب العرب.

الاحصاف العنسي الدامي لكم كبر من المفاهيم والمصطلحات والمعلومات والإشكاليات، وصمها يحدق في منظومة بنائية متمسكة ودعلى لا أقم في شبهة المجاملة أو المبالغة إذ قلب إنها واحدة من أهم مطبوعات النصف الثاني من القرن العشرين على صعيد النشر العلمي العربي، وقد جاءت في موعدها، ولا يبقى لكى يحق أهلها إلا أن يلتقي بقارئها في الوقت المناسب، والأهم يكتمى البعض بوصفها رونة على أرفف المكتبات، أو لا يحصلوا على المحرر بعثتها وهي فادحة على أن تنتمى بقوة في صدور وعقول رواد المكتبات العامة والجامعية والفرنسية، وسوت وقصور الثقافة، ومكتبات مراكز الشباب ولعن، موع العيوب عليها، ومصانفهم العفون لها، وملاحقة أفكارها. يكون ذا تأثير عميق يدفع إلى توضيح الصورة، وتأصيل الإشكاليات، وعلى الاشتباك بين العديد من القضايا الملتهمة؛ حتى يعرف لواطن العربي على طبيعة المعصلة لأخيرة رادشيد برمته للمستوطن اليهودي الصهيوني، الذى يقبع بدمامته وشرمته وأطمعه كالخجر في قلب العالم العربي

إن تطورت إلى هذه الموسوعة من حيث البنية وبلهج تشكل، جملاً من مجموعة من الملاحظات التي أتاحها التأمل الألى أو الابتدائي، وأحب أنه يس الأخر؛ فقد يتاح في فوص قلادة حريد من الاقتراب والتفادى عمق السيج العنسي الذى يؤاد من الإزهاصات الأولية، بما لا يدع محالاً لأدى شك، أن الهيكلية الموسوعية ليس فقط في المنهج والبناء، لكن نمة دلائل كثيرة تشير إلى بصل هذه منهجية إلى لأخياريات وعرض المفاهيم والإشكاليات، والوقفات التي تسهل ها وتهرون هناك، وكذلك أسلوب العرض مراد بعينها ومن ثم، فبالاستطاعة القول دون تردد إن هناك منهجية ظاهرة ومنهجية باطنة، وكشاهد من بيع واحد، وتسمك لتساق تكلمني عضويًا، أسهم في نظم «الهارمونية» الموسوعية

ومع ذلك فمن المحتمل ألا يقبل بعض الباحثين التصميم الجديد للموسوعة الذى يبدو على غير مهادرا، وهذه مسألة لا ندعو للاسراع، لأنها استعمال طسعى لدى فله، بسبب جودة والاختلاف اللذين جاءا ثمرة لإهدام المألوف على وضع تصميم، برناه أكثر ملاءمة لموضوعه، يتجاوز الشكل التقليدي ونأمل أن

سيح أية وجهة نظر مسبقة العريضة للنقاش وللمدرسة، لا لفرع والهدم، فالعمل الكبير الذي بين أيدينا يتطلب سعة الصدر، مع إجماع هياض دقق لمس الانسجام بين البناء وبنحوى، وبنزلة هذا البناء وبنحوى، وكذلك حدود مبدأ تقويم النتائج العلمية للموسوعة، وهى مقدمتها، فتح، لأفلاق، واحتواء الموضوع، وطرح عناصره ببنسبة تعكس ملامحه، وحق النظرات التحليلية والفلسفية فى إطار من الحيثية والموضوعية. وغير ذلك من المحاصيل الثمينة التى يشتر أن يحياها من أغلب ما يصنفه المؤلف العربى



* تنتمى هذه الموسوعة إلى الطبقة الرابعة من التشكيل الهرمى لمجموعات وتنع الطبقة الأولى منه فى القاعدة، وهى تضم دوائر المعارف الشاملة والثانية لحتوى موسوعات الفقه والنحو، مثل «موسوعة الفقهية» أو «الطبعة أو الإسلامية أما الثالثة وهى أكثر تحصيلاً. تضم موسوعات العربية من لمجال العلم، فهناك فى الفلسفة موسوعة لفلسفة الجمال أو فلسفة الأخلاق أو الفن، وهى مجال لطلب موسوعة للجراحة أو الطب، وهى القانون هناك موسوعة القانون المدنى أو الجنائى، أما فى مجال السياسة فيشتر من وجود موسوعات للأحزاب، أو لقطاعات السياسية، أو للمشكلات الدولية والكيانات العنصرية إلخ

ونأتى هذه الموسوعة لتأخذ مكانها فى الطبقة الرابعة، إذ نندول موضوع «اليهودية والصهيونية» بوصفه فرعاً من أحد رؤوس الموضوعات فى المجال السياسى وهذا يعنى اضطلاع المؤلف بمهمة مواصلة الحصر العميق فى جيوولوجيا الموضوعات وهو ما يتواءم ويتفق مع مشروع الكبير الذى بدأ مبكراً، ومضى يصعد ويكثُر متنامياً حتى اكتمل أو كاد فى هذه السمره دون أن يضطر على التسبيل الذى لا يملأ أبداً وفى الوقت الذى يشى فيه هذا العمل بالمرعة الوطنية، فإنه بذل على لوهى بروح العصر، والقناعة مستمرة، والإيمان لشجور بأهمية الموضوع، والاستعداد لتخالص بحمل ثمرات إنجره، وهى ليست قليلة ولا معدومة

* تقديم للموسوعة على هذا النحو يؤكد انطلاقها من رؤية فكرية ثابتة، إذ أدرك

المؤلف أن من اليسر على أي مفكر أو باحث وضع كتاب أو اثنين أو ثلاثة يتناول فيها جانباً من الموضوع بعد آخر، لكن الكتاب مهما اشتبك مع ما بعده سيظل منعصلاً عنه، وهو يسقى ويسهّد تشكيل معمار فكري وعلمي متكامل، تلتحم فيه عناصره، وتطرح فيه أسياحه وإشكالياته ونتائجه وأعلامه. فهو أصله بدلاً عن هذه الموسوعة عشرين كتاباً، فإنها هي الأكبر ولا شك بحكم طبيعتها وإمكاناتها، وهل العلاقة بين مُلأكَ عماره مثل العلاقة التي بين ساكني نفس العدد في خيلات أو شفق معرفة؟ ذلك لأن ما يحقق للكاتب على كثرتها ليس يساوي مع ما للموسوعة من أثر متكامل ومنسجم، وهل الصحرات الكثيرة الصغيرة كالصحرة الضخمة؟

■ تتكون الموسوعة من ثمانية مجلدات - الأول ينقسم الإطار النظري، ثم ثلاثة مجلدات لبيجمات اليهودية (الإشكاليات، والوضع الحديث، والتوزيع)، أما الخمس فمن اليهودية (الغنايم والفرق)، والسادس من «الصهيوية»، والسابع عن «إسرائيل»، والثامن للصهاريس

ولعن الفارئ المسوق بإمكانه أن يثرت أن احتواء موضوع اليهودية والصهيوية في سبعة مجلدات وتوزيع موادها على النحو الدقيق، جاء ثمرة ناضجة لما يشهده من ريع قرن، ويومئذ أن تصور للموسوعة جسداً إنسانياً موفرت له الأعضاء والأجهزة المختلفة بسقي وتحرك، ويعيش ويتكاثر ويؤثر، فهناك الدردعان (المجلد الأول والثامن)، أما الجماعات اليهودية فهي في القلب إذ تشمل للمجلدات الثاني والثالث والرابع، أما الخامس فهو المصدر (اليهودية)، ثم الرأس (الصهيوية) في المجلد السادس، أما السهام اللذان يمشيان ويركضان بالحد كله فهي للمجلد السابع، حيث يلتقي بإسرائيل المستوطن الصهيوني

وكان طبيعياً أن تشمل الجماهير اليهودية ثلاثة مجلدات، أي ما يعرف من نصف للموسوعة، لأنها الأكبر حجماً بالعدل والأحضر أثرًا، وهي في رعي البؤر التي بخلف بداحلها وهي دفء أو كاره الصهيوية - وما دمت قد تصورا الفضة برمتها جسداً، فلا ريب أن توزيعه على المجلدات كان موفقاً إلى حد كبير، وأعتقد أنه سوف يكون غلبة في التوزيع إذ كان وضع الجماهير اليهودية في المجلدات

الثلاثة ثم يعكس ما هو موزع بالفعل (الإشكاليات، الوضع الحديث، والتواريخ) تبدأ بالتاريخ وموصفها للمجلد الثاني، ثم الوضع الحديث والإشكاليات في الثالث والرابع. وإن كنت أعترف بأن الدكتور المسيري قد اتخذ لنفسه سهجاً مبالغاً في عرض كل القضايا، ينحى فيه النية بالإشكاليات ثم نية المفاهيم والجريشات، لكن دعواه لا تنفص عطفه بقدر ما يسمى لموصول إلى منه أكثر تماسكاً، يُقضى بهضه إلى بعض منطقياً وتلويحياً

* أغلب الموسوعات تنظم بالترتيب، الألفبائي، أما الموسوعة فهي مرتبة موضوعياً بحيث يمكن قرء أحد أجزائها أو مجلداتها بأعارة كتاباً مستقلاً إلى حد كبير، أو قراءتها كلها ككتاب كبير مكون من أجزاء وريدة هي الخدمة الموسوعية فقد أختق بها فهرس ألفبائي بعنوان المدخل والأبواب وكذلك لأجزاء، باللغتين العربية والإنجليزية

والسؤال الذي يعرض نفسه بقوله من الصفحات الأولى: لماذا تم إعداد الموسوعة بالنظام الموضوعي؟ أهو مجرد الاحتمال عن النهج السائد في كل الموسوعات تقريباً، أم أن هناك مبرراً علمياً حتم هذا التصميم المعماري؟ لها؟

وأعترف أنني لم أسمع في البدايات الترتيب الموضوعي، وفي أياً حقته في طريق بحثي فيها وسبباً حتى هي يطرأها، إلا أنني بعد عدة محاولات أيقنت أن هناك مبرراً علمياً الأقل دفعاً للكاتب لاختيار ذلك الترتيب الموضوعي

أولاهما أن الموسوعات العادية تتضمن مجموعات كبيرة من العناصر المعرفية يحددها المساهمون في كل مجال أو علم، وهي المراد بلفظتها وبوغير مواد مكتوبة عنها، ومن ثمّ: يمكن السيطرة عليها فضلاً عن أن الخطط المعتمدة لها أصبحت مسطرة عبر عشرات السنين التي تراكمت خلالها المعرفة الموسوعية، ناهيك عن أن الموسوعات العادية الشاملة خاصة ليست فيها فرصة لإبداء الآراء، وإنما هي معلوماتية صرفة، ومن ثمّ: هالأنه الألى هو في الأغلب الأسلوب السائد في تحرير وترتيب هذه الموسوعات. أما الموسوعة بطبيعة الموضوع جعلت العمل فيها كالسير في حروب غير معيّد ولا محدد، ويبدو كالبحث عن غيمة في صحراء شامسة، ولا يتضح أي

طريق إلى الحجة، متعرج أو مسقيم، إلى السبب أو السبب، ما المعالم المنصية إلى
«خيمة؟ ليس غير يضع محلات. وعند من الأبار التناثرة هنا وهناك!

لذلك مضى صاحب الموسوعة يتلمس أدب طريقه في هذه المساحة الشاسعة،
يحدث رؤوس موضوعاته، ومنها إلى التعريفات الكبيرة ثم الصغيرة، وكل ما له علاقة
من قريب أو بعيد. وقد يقول قائل إن المراجع متوافرة، ولا يصعب المؤلف في بدء
مأثور. إنها بالقطع متوافرة، لكن أكثرها مشكوك فيه بين مصيب العرب لصالح
الظاهرة، وتهجم العرب عليها. عاين نظرة وكتابات العرب التي ترى في اليهود
ضحايا ومعدني في الأرض ذاتها، وبين نظرة وكتابات المؤلفين العرب الذي يحاربون
العدو على الورق، ثم يفسحون عن ضامن لجيوش عن حربهم وإراحتهم عن الأرض
التي جشعوا عليها، لا يردون أن يدعوا شبرا واحدا منها لأصحابها ولا يدان عند
الظلمات الخبيثة سوف تكسوف قليلا أو كثيرا في طبيعة مصدرها، وتأويل الأساطير
والمواقف لحساب ما تعتقد كل منها، وهي خدعة ما تريد تركه من تأثير. ولذلك كان
على المؤلف أن يتشكك في أغلب ما اطلع عليه، ويستشعر حاجته للمحصر
الرجعي، أو الاعتماد على فكرة وعينه وحسنه ومنطقه لضبط هذا التمهيد
وهكذا لم تكن هناك معلومات جاهزة يراد تجميعها في موضوعه، وكانت طبعه
الموضوع ومضيه التراكمي المحدود، والمشكوك فيه أحيانا وظروف البحث فيه. هي
التي دفعت لاختيار الترتيب الموضوعي

ثالث أدرك المؤلف الشاب بحسنه الشعاع والعمق أن المواطن المصري إزاء هذا
الموضوع يعاني من بعض مضاعفات كبيرة، والأفكار الأساسية منهجية لديه. ولذلك
أيقن أنه ربما لا يمتلك الوعي بملف البحث الذي يريد أن يبحث عنها، وربما يبت في رأسه
مسألة، أو نذر سؤال، أو أمسك بطرف قصه، أو أراد البحث عن شخصيته في مكانه
الدخول عن طريق الفهرس الألفبائي يكثر على مادته فليجده. لكنه في الوقت نفسه
سوف يجد نفسه في وسط حل محير في كامل، وكأنه عرف الطريق إلى متاهل المدينة،
وفيها سوف يجد المنظومة التفاضلية المتماثلة من الناحية الموضوعية

مهر إد، أراد أن يبحث عن «مومي» استعان بالألفبائي فوجده في ص ١٣٨ من

المجلد الرابع ، لكنه يجد نفسه في حقل معلوماتي باسم «مصر الأبد» الذي يضم موسى ، ومعه إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وهارون وعيسو وإذا سألك عن «يوم كيפור» ، الذي حُفرت فيه جدران البيت لهاء السويس ، واحترق وحطمت الخط الأسطورية ، خط بارليف الحصين ، فسوف يجد بالأمكان في ص ٢٦٥ من المجلد الخامس ، إلا أنه سيجد نفسه في حقل صحرى كبير يحل عنوان «الأعياد اليهودية» ، فثى ما كان له أن يعرفها لا إذ كان يعرف اسمائها من قبل ويبحث عنها بأسمائها الأصيلة والتدنية والتوجه

كيف يتسنى لشخص مهم كان علمه ، أن يصل إلى طبيعة التقويم اليهودى ونظامه ، وأسماء الشهور ، يسان ، إيار ، صيفان ، غور ، آف ، إيلول ، تشرى ؟ هل يستطيع الباحث أن يعرف الشهر اليهودى الثامن أو التاسع ؟ هو إذن نكس يبحث عنه ، يجب أن يعرفه أولاً ، يجب أن يعرف مثلاً أن بقية الشهور هي : حشوان ، كسليف ، تيمت ، شباط ، آذار . وسوف يعرف إضافة إلى ذلك الأعياد وأسماءها بالعبرية ، ودلالة كل منها وهرم الاحتمال به بالتقويم اميلادى ، وخصوص هذه الأعياد مثل : سدو ، خبير العطير ، ليمونة ، الفصح ، التاشين ، السوكاء ، شمع ، الذكرى ، القمر ، بهجة السوراة إلخ . ويكفى هذا الدور الذى يقوم به الترتيب الموضوعى ليمنى من شأن الموسوعة ، ويذكرنا بفضل البحث (العلماء واضح هذا لمصنف الخصب

• يمثل الثيت التاريخى لأهم الأحداث المالية عبر التاريخ (بداية من عام ١٠٠٠ ق م وحتى عام الإصدار) إضافة عليه من الأهمية ، ونريد من قبة لموسوعة المرجعية ، خاصة وأن أكثر الأحداث بحسب اليهود كذا بحسب العالم العربى

• كان من الطبيعى أن تكون هناك مساحة لتعريف بالمفاهيم والمصطلحات الأساسية ، لكن الخصاص الرائد جعلها تتكرر أو نكاد في الجزء الخاص بالمفردات ، فمعظم ما ورد في تعريف المفاهيم بالمجلد الخامس ، كانت الإشارة قد سبقت إليه مع بعض الاختلاف زيادة أو نقصاً في تعريف المفاهيم ضمن الإطار النظري ، وأملنا

إعادة النظر في هذين المبحثين عند الإقدام على تبني الطبعة الثامنة، ونقله جميعه إلى المجلد الأول

■ اضطر المؤلف إلى استخدام كلمة «الكلمات» لموسوعة بدلاً من «نظام الدخول» أو «مصحح البحث في الموسوعة»؛ لأن الموسوعات جميعها تقريباً بها مصحح واحد أو أكثر واحدة، واستخدام الأكياب كان مطلوباً بسبب تعدد الفطير والأبواب والمداخل فبدلاً من تنظيمها إلى أجزاء، والأجزاء إلى أبواب، والأبواب إلى مداخل رئيسية، التي تدخل إلى مداخل فرعية، وكل مدخل مرتبط حسب ارتباط معانيه بللفهم الأمسي، ثم للظلمات والجماعات والكيانات المؤسسية إن وجدت، تليها أسماء الأعلام، حيث يوضع الاسم بالنسبة العربية التقليدية مثل مناحم يمين، في حين يكون البحث عنه في المهرس الألفبائي باسم العائلة أو الشهرة (ييجي).

وإذ كان واضحاً الموسوعة إلى هذه الأكياب بسبب التصميم ذاته، الذي اعتمد الترتيب الموضوعي، وبغضير القول أو الجذر المعرفية المتجاورة والمتحدة. ولم يكن بحاجة إلى تلك التاكيدات لو كان نظام الدخول تقليدياً، حسب الحرف الأول، الذي يصبح هو مبدأ الموسوعة، والذي لا يسمح في معالومته مادة مع مادة بلأى نوع من العلاقة بين التادتين مثال ذلك (سبعة، مليون، بنعة، صلاخ، صغيرة، صقر، صقر، صغراء، صغاف، صغية، صوم، إلخ) هنا، وقد لوحظ أن كل مدخل هو وحدة مستقلة قائمة بذاتها، وإن كانت تنتمي إلى مدخل أكبر منها، يضمها وغيرها من المداخل الصغيرة.

■ مجهود مضاعف دفعت إليه الرغبة في تزويد الموسوعة بمهرس ألياني إيطالي، وهو لم يأت ترجمة للمهرس الألفبائي العربي، وإنما تم بجهد مستقل تماماً، وكان من المتوقع أن ترد جميع أسماء لأعلام شخصية كاتب أو صحافية، علمية أو تاريخية. في المهرس الإنجليزي كما في المهرس العربي ورغم أن التوافق بين الأبجديتين من الناحية الصوتية ربما كان متحققاً إلى حد كبير، إلا أن ذلك لم يتم بصورة مثالية؛ لأن ترتيب الحروف في الأبجديتين يختلف، فضلاً عن رسم الحروف الدال على الصوت الذي يتبدل أحياناً ومن ثم فقد حدثت بعض

كبير في أعمال الفهرسة بين الإنجليزية والعربية وفي كل الأحوال نعرض أن الألفبائية العربية تمت أولاً، استخلاصاً من الفهرسة الموسوعية، وتعبيراً عنها

ولا يعني أن مهمم الإشارة إلى أن البحث في الأبجديتين يتم، فيما يخص بالأعلام، اعتماداً على اسم العائلة أو اسم الشهرة، فهارتي هيلديجر، يبحث عنه في باب الهاء في العربية أو H في الإنجليزية. وهريوت ميسر، يبحث عنه في الصين في العربية أو S في الإنجليزية

ولا يعني على القارئ الكريم أن ترتيب الأسماء في الألفبائية العربية يختلف عن ترتيبها في الألفبائية الإنجليزية، ففي الترتيب العربي يأتي إدmond قبل بيامين Beniamin، ويحدث العكس في الإنجليزية، لأن الحرف الأول في بيامين يسبق الحرف الأول في إدmond في الترتيب الأبجدي الإنجليزي.

كما أن كثيراً من الأسماء ربما لا يثبت عليها الصارئ في بعض المقابل الصوتي المتوحد، لأن الأساس في المسألة يربط بصورة الحرف الأول في الإنجليزية ومفردات الألفبائية العربية مثلاً يمكن أن تتوحد بعض الأسماء في الإنجليزية على أربعة حروف حسب تشكيلها ونطقها بالعربية، فهناك أ، أه، ومن ثم يمكن أن تلخص ذلك في حروف A, O, E, I، ولذلك لا ندعش إذاً وحداً أن محتويات حروف الألف ثلاثة أصناف المقدرات الموجودة في A على الأقل

ومثل ذلك يقال في حرف الباء، مما يرد بها من أسماء يمكن أن يوزع على حرفين B, P، ومثله يصدق على حرف الكاف العربي حيث يوزع ما فيه من أسماء على C, K والعهرس العربي بشكل عام يتضمن نحو ألفين ومئة مئة مئة، ويتضمن الإنجليزية تقريباً نفس العدد

* يعود ذلك عدم تعاليف هذه الموضوعات، التي نعدت بأسلوب جديد في تشكيل وصياغة العناوين، ومن حقنا أيضاً تحفظنا عليه إذ أنه من البدعي الذي لم يعد محل جدال أو حتى تجريب وتطوير أن العنوا، مثل الاسم، عبارة عن ومر من أغلب الأحوال، وهو احرفال دقيق ورشيخ لمنظومة إبداعية أو فكرية أو علمية مرواية من

ماضى صفة ويريد يمكن أن يحمل عنواناً مثل الأليم أو حودة الروح أو التمثل أم هاشم أو الأكيال أو أولاد حاورنا، أو المجرمة والمقلب، أو الحروب والسلام ومن العلوم هناك النسبية والقيم ثانية، وأصل الأنواع ومن المناهج الاقتصادية والسياسية الديمقراطية. الماركسية الشيوعية - الراديكالية - ويمكن أن تصاف كلمة بنى الكلمة الأصلية للتحديد، وقد تصاف تلك تحديد أكثر، وليس إلى أبعد من ذلك بمعنى المفكرين والباحثون في عنوان كتبهم أو أبحاثها أو أصول من أبحاثها

وإذا كانت علوم هذه العادة تعتمد في صياغة العاوين على معرفة أو اثنين أو أكثر، إذا كان اسم منظمة أو حوثة تسمية معروفة بصحة الاسم، فلا يأمن أن يجد الفارئ في الموسوعات ذات البنية الموضوعية مداخل من قبل

صهيونية أثرياء العرب اليهود، المتدمجين

- الصهيونية ذات الليناجات المسيحية

- النعمات السرية لبعض الجماعات اليهودية السرية

- هجرات أعضاء الجماعات اليهودية في العصر الحديث.

- اليهود برصهم كالأسماسكا

لكن الذي يصعب نقله هو وجود عناوين أو مداخل إسرائيلية أو صفية مثل

- إحصاء اليهود في العالم بالقرن العشرين ورغبته الثابتة في العودة

- ضبط المستوى التحليلي للموضوع حسب نوعية الظاهرة موضع الدراسة

- العهد الصامت بين الحصار العربي والحركة الصهيونية بشأن يهود العالم

في التحليل الأخير / في نهاية الأمر والمطاف / إن هو إلا

رما تكون الدقة المعروفة هي النقط الذي يحرس المؤلف على بدل أكبر جهد

ممكن، واستمرار الطاقات الفكرية مستمرة لديه، لومير كم كبير من الألفاظ

وتشكيدها في صياغة جامعة مانعة. كما يقول لمنطقة - جميع كل أفراد النوع وبحول

دون دخول غيره معه أي أنها تهدف إلى أن تحتوي كل ما يعين أن ينضوي تحتها،

ومرض ما علق بكل وضوح وحسم

لكنني أحسب أن هذه الدقة الزائدة - ولينا صلبها بالقصص - قد تضاعفت مع الثروة

اللفظة لدى المؤلف لتوضيح مناخ من الإشغاف والسردية، خاصة في عناوين المداخل التيمسية والفرعية، وراذب معها مصاحبات التصايل اللفظية. أو نقض المفطورات اللفظية ١٠، وغلبت على الجانب المعنوي، كما أثرت على رشاقة التوسعة.

والترحية في اللغة استدرجت بروء المؤلف اللفظية، وأنتجت لنا في أنهيته عناوين تحاول أن تحتوي المتن وتشتغل عليه، حتى لا نكاد نترك له شيئاً يكشفه.

من ذلك ما جاء بالمجلد الثالث ص ٣٩٧، عنوان فرعي هو «إرادة وتفكير الإنسان كإمكانية كاسية في الحضارة العربية الحديثة»، ماذا سم يكتف العنوان بأن يكون لإيادته وتفكيرك الإنسان في العربية؟

وفي المجلد الثالث ص ٥٢٢ عنوان فرعي هو «أهم المراكز ومعاهد السحوت والكتبات المعنية بشئون أعضاء الجامعات اليهودية في الولايات المتحدة وإنجلترا وفرنسا»، ماذا لم يكن «المراكز المعنية بشئون اليهود»؟ وفي «إرادة لمعرفة نفسها» عشر على التصايل والمواقف والأدوار والإشكاليات

في المجلد الثاني ص ٤٤٧ الإجابة تأتي في العنوان قبل الموضوع «منه ملايين يهودي عند ضحايا الإياداة الدارية ليهود أوروبا» ولنا أن تحيل التسويق والإثارة والموضوعية، لو خلا العنوان من الكلمات الثلاثة الأولى!

شبه بذلك العنوان التالي الذي ورد في المجلد الثاني ص ٣٨ «المعجر اليهودي (بسبب انعدام السيادة وعدم المشاركة في السلطة)»، وممنهجية معاكمة للمثال السابق حيث يأتي السؤال الذي تقديره ما سبب، ثم العنوان «المعجر اليهودي» والإجابة تمول السبب هو انعدام السيادة، أو ربما العكس إن انعدام السيادة وعدم المشاركة في السلطة كقناعهياً عن أو نتيجة للمعجر اليهودي

والدقة بمرطة بعضي أحياناً إلى التريد من ذلك، مثلاً العنوان القائل «في التحليل الأخير/ في نهاية الأمر والمطاف/ إن هو إلا»، وهو ترجمة لعبارة إنجليزية تقول In the last Analysis it is nothing but ويمكن أن يستحسن من ذلك حلة أمور

أولاً أن هذه العنوان الذي ورد بالموسوعة هو على الأصل عباره ثانياً بعض العبارات تصلح أن تكون عناوين، مثل أرض بلا شعب بشعب بلا أرض، لكن ذلك أمر في الأغلب ماهر وغير دقيق من الوجهة المنطقية والعملية ثالثاً أن الترجمة العربية حملت في بطونها مولوداً جديداً هو «في نهاية الأمر وانطاف» في حين لم يحدث مثل ذلك مع العباره السابقة عليها في نفس الصفحة، وهي التي نقول «كل الأمور نسبية» (All things are relative)

لقد بدت لي الموسوعة كسيدة أتيقة جداً، مرندى ثوباً فصيحاً تتدلى منه الكثير من الديول، وقد أدت هذه الديول إلى مشتت للنظر عن قوم السيدة وجمالها، ولابد من إعادته للنظر في تشديد هذه الديول، أو بمعنى أدق إزالة الشرط عن النسبي في صياغة العناوين

ليس من شك في صلق العنوان الفرعي للموسوعة، وهو الذي يشير إلى أنها «مؤدج تفسيرى جديد»، أى رؤيه جديده للأحداث والمعلومات بشكل أكثر تفصيلاً من المعتاد، وهي رؤيه يُحسب لها أنها هي أغضب ما عرضته حرصت على أن تكون منحصه من الدينيه والموضوع منظومه لأداء العربى المتعصب فهي تعيد من جديد فهم وتحليل واسباب بلقولات الغربيه، التي يتم التكريس لها لتستقر ونعمو بنفسها - لفظاً ودلالة - بهراً عميقاً في الفكر والوجدان العديس على اعتبار أن كل ما يصدر باسم الصهيونية - سواء كان حقاً أو باطلاً - إن هو إلا حقائق، بن مقدمات لا يجوز لمسها بها أو محاولة لاقتراب منها بالفرس والمناقشة

كما ملحظ يوضح حرص المؤلف على تجنب المبالغة في التحويل من شأن العدو الصهيونى، وهي محاولة مجملنا ندرك الواقع المحيط على مدح صحيح ومطقى ودقيق، متجاوزاً أحادية النظرة، والتعامل مع المقدرات النولية للمنظمة على أساس أنها كيان معقد ومركب، دون الاستئامة للمقولات المحتزلة التي تقع غلطياً في مستنقع التعميم وأفكار الشكليه سليلة التجهيز

وقد نتج عن الإيمان الكامل بالقدور التفسيرى للموسوعة، وحى الوقت ذاته حرصها على الحيدة والموضوحه، عدم اعتماد كل بالمصطلحات المنقولة عن اليهود والفكرات العربيه والاستسلام لصياغاتها، خاصة وأنها تسم للأسماء بما بالصليه

الرائقة، وتعلمها معه رفض الآخر تجاؤلاً مع الغضب العربي إزاء ما تعرضت له الأمة على أيدي العصابات الصهيونية، أو ترجمة للمصطلحات الأجنبية المستعملة في حقل الدراسات العلمية باليهودية، وهي في معظمها تجسد التحيزات الصهيونية، وتمثل صورة من صور التأثير الصهيوني على الفكر الغربي وقنواته الإعلامية ولهذا فقد لجأ المؤلف إلى استخدام مصطلحات جديدة خالف معظمها التوفيق، ومن ذلك «الجماعات اليهودية» بدلاً من «الشعب اليهودي»، و«تواريخ الجماعات» بدلاً من «التاريخ اليهودي»، وفكرة التراكم الإمبريالي بدلاً من التراكم الرأسمالي (ومن ثم، يمكن القول بأنها طغت شوطاً بعيداً، شأن في محاولة التوفيق بين طرفي المعادلة الضمنية، أن تطلع علينا بمجموعة معلوماتية تفسيرية غير مشحونة من جانب، وفي الوقت ذاته بنموذج فكري وعلمي من وجهة نظر عربية وإسلامية.

* **الموسوعة** نموذج تفسيري جديد، هذا حق، كما ينبغي الإشارة ولا ريب، لكنها أيضاً بقصد أو غير قصد تجاوزت التفسيرية إلى التحليلية فقد بدت الموسوعة أحياناً كأنها توجه إلى أشخاص محدودي الثقافة والمعرفة، تسمى لشرح الكثير من المصطلحات أو المفردات البسيطة، فضلاً عن حصول إشاعة لتفسير المفاهيم والمقولات والمفردات ذات الدلالات الخاصة، والتي يقصد منها أحياناً إشارات متشابهة أو استخدامها في مواضع غير تقليدية فقد أثر المؤلف أن يشرح كلمة مثل «غروج» ومصطلح «حداثة» وما بعد الحداثة» و«الثانية» و«الانحياز» و«الحزب» و«عنفية» و«تميز» و«بروز» إلخ كما قام المؤلف بإعاش ذاكرة القراء فخصص صفحاتين كاملتين لبيان دلالات علامات الترميم وطرق ودواعي استخدامها. ولا أتري إذا كان قارئ الموسوعة المفترض يمكن أن يكون في حاجة ضرورية لهذا الشرح أم لا لكنها تظل محتسبة ضمن الإضافات التعليمية التي نحضن للتداول

* ليست قليلة تلك العبارات الإنجليزية التي أحييت كتابتها بتلفظها معه ولكن بالرسم العربي من قبيل ما ورد بالمثلث من ص ٣٩ في تفسير ذات واشنطن ريبورت أن ميدل إيست أفيرر The Washington Report on Middle East

Affairs و «سمووث ريريدابل ديهوركم انيك ان فريدم **Smooth reasonable** «the west and the rest» و «ود وسب أند دوسب **democratic unfreedom**» وما نراه الداهي لها، ولا أحسب أن الرسم العربي محدّد ويذقّه النطق الإنجليزي، ولا يحدث هذا إلا في محاولات تعميم الإنجليزية للكبار في شكل حرفي تجري، يُشر فيه الماشر بالتملّم خلال أيام قليلة!

على أن كل هذه الأساليب والطرق التفسيرية منها والتعليمية التي تستهدف لزجة كلمة العقيد أمام فهم القضايا والمعومات والإشكاليات التي تطرحها لموسوعة، وهي بعيد الطريق وتقرئه نحو استيعاب مختلف المفاهيم والمصطلحات، ومساعدة القارئ على الإحاطة بكل ما يتدرج ويمت بصلته للموضوع ذي الحساسية الخاصة والأهمية البالغة. قد تحظى بأسياء كبار النقيين والمفكرين، لكنها دون أدنى شك سوف تكون ذات دور مُعْتَبَر على نحو من الأنحاء على طريقة توسيع القاعدة القدرية، وتشجيع الذين يعتزمون ولوج عالمها، هضبل الساطعة أو النسيط السبي والشرح والتفسير ومختلف وسائل الإيفاح، إذا حاز التعبير

ولعل ذلك مبهم كما يجب الإشارة -إيمان المؤلف بأن الغربي أو الفئة التي نترك لأبعاد اننا ربحه والدبسه والساميه لنصهيومه -العلمه والاستيطان -هبله للعالمية، ولا يتناسب عددها وخطورة القضية وتزايد حصارها وضغطها يوماً بعد يوم، وهو من هذا العمل الذي يحاول أن يطرح أساليبه بصالح أكبر عدد من القراء يصدر عن حسن ظن لا يستحق معه إلا الإشادة والتقدير البالغين

• حاول المؤلف مدبر طاقته ألا تحير ضد اليهود والصهيوية، وقد تحقق له نجاح كبير في هذا، وإن كانت بعض العبارات قد غادرت -بالرغم منه -حينها! مثل ما ورد في المجلد الثامن ص ١٠١ حيث قال في معرض الحديث عن أهم أحداث عام ١٩٩٧ •

«اليهود الأرثوذكس بها حمون مجموعة من اليهود الإصلاحيين أثناء أذانهم الصلاة بالقرب من حائط المبكى، ويرسمون الصليب المعقوف (رمز الساريين) على معبد يهودي تابع لليهودية الإصلاحية، ويضعون أحجاراً كاريه وفضلات بشرية

على بوايته» ويستشهد المؤلف بهول الخدماء الإصلاحي أويل بوثيل، المستول على
العبد للشار إليه «وحدث هذا في أوروبا أو الولايات المتحدة لرب رئيس الوزراء
الإسرائيلي وكل الوزراء معه يصرون كيهمه يمكنكم أن تصمحو بهذا؟ ولكن
حسباً تحدثت مثل هذه الأمور هنا في الدولة اليهودية فهم لا ييسرون بيت شقة!»

صحيح أنه يستعين بهول شاهد من أهدهم، لكنه كسر القس الذي يشمل العمل
كده والروح التي تحلل الجسد، ولا نظنه فعل ما فعل في كل موضع، وما أكثر ما
يقوله بعض اليهود ضد عبارات انصاف وإجراءت القمع والعدوان التي يمارسها
رجال السلطة الحكمة في إسرائيل!

• تدأ الإلهاء بحجة وجدانية لامتت اللحظة الإنسانية، التي استلكت بنا
حانية وصديقاً معنوساً يرحبان بالفدري في أول المصاحبات، ويمكنه بأن يهد ما
يننيه من العظم والمعرفة و تحت السيل غير حور أساليب أدبية، لا سيظهر عليها المادة
خافه أو الموسوعة، وجدت حديثاً رومانساً علينا يعثل توصفاً لتوزيع العسطيني
والعربي، وفي ذات الوقت يحتصن الوعد، ويحمل التحية القلبية العميقة
للمسلمين ورجال المقاومة في كل مكان على الأرض العربية

• قد ينور سؤال من البعض حول غياب المراجع في الموسوعة، لكن هذا السؤال
بم بدر بحاطري رغم علاقته بالعديد من الموسوعات، ومتابعي الداتية بها، والدة
التي أجيبها من مقالها حتى في غير ما بهمس من مواد، وذلك لأسباب عديدة،
أهمها، أولاً أن الموسوعات بشكل عام لا تنتهج هذا المنهج؛ لأن مصادرها هي
العادة ملاحصر، ولو حاولت أن تفعل فسوف تحتاج إلى هذه مجلدات أما
الموسوعات المتخصصة فيمضها تمر من على أن تورد شيئاً بالمراجع بعد كل مدخل
وذلك لأن لكل مدخل كاتباً ثانياً إن هذه الموسوعة وضعها مؤلفها على مدى
رسمي واسع، يتعدى معه حصر كل ما انعمس فيه، وما اقتبس منه، وما اعتمد عليه
ثالثاً وهذا هو الأهم في اعتقادي، أن أكثر المراجع غربية، وهي - كما يؤمناء من
قبل كانت موضع تقويم وعادة نظر ومحص من المؤلف، الذي اقتصى عمله في بناء
موسوعة عربية عن اليهود واليهودية والصهيوية أد يتحاشى الوقوع في أسر

التعصب العربي، أو القنوط في مصيصة الكتابات الغربية التي تضاعفت ودعمت وجهة النظر الصهيونية، خوفًا وعمقًا في معظم الأحوال. ومن ثم كانت المراجع نفسها مُرَصَّة دائمًا من جانب المؤلف خلال مراجعته وعملاته مطامحه مبعده ومتواليه، تحذول للتنبؤ من صحة المعلومات بالمقاربات، التي لم يكن يحس في جسمها إلى درجة كبيرة من اليقين إلا الشكاه التراكمية الخاصة، التي تكلمت في عقل وروح المؤلف طوال ما يتجاوز ربع القرن من الزمن.

ورابع الأسباب التي لا تحتم ولا تظهر لإخفاق الموسوعة تكاملها أو كل مدخل شبه للمراجع، هو أن هذه الموسوعة ليست ككل الموسوعات في البنية والأسلوب. وقد أشرنا إلى البنية أما الأسلوب؛ فهي موسوعة فكرية معلوماتية، موسوعة أثر صاحبها أن بعد صياغة المعرمة في بورتقه فكره الخاص، وصهرها في سبيج تأملاته وقراءاته المهائلة، التي وهب لها عمره، حتى تحوّل الشخص نفسه إلى كتفه إنسانية معرفية وفكرية تمشي على مدرج، والقديمان ذاهبت يمدسان نفس الدور، ويشاركاه صاحبهما بعض التجربة.

وباستطاعتنا القول بأن هذه الموسوعة، التي تخرج بين المعلومة والمكر، تمكنت من أن تقدم لنا شيئًا فكريًا جديدًا، هو خلاصة صافية لاتندماج الفكر الخاص بالفكر العام، حيث عبرت المعلومات والمواد المعرفية اللامحدودة خلال عقل الكاتب ومظلومه النفسية. ولأنه أن نكتب، لالأدب، أي المعلومة العامة وأين الرأي الشخصي في فقرة كذلك التي في ص ٩٤ (للجند الثامن).

«النس اليهودي» والفلسفة اليهودية هي مصطلحات تخرج من استقلال «العنان اليهودي» والفلسفوس اليهودي عن التراث المسي والفلسفي في المجتمع الذي يعيش فيه، وهو أمر يتفق مع الواقع. فهناك «فان يهودي» مثل بيسارو أو مودلياتي لا يفهم شيئًا إلا من خلال دراسة النص الغربي في التعصب اللثاني من القرن التاسع عشر. وفلسفه فيلونه وإسيورا ليست جزءًا من تاريخ الفلسفة اليهودية، وإنما هي جزء لا يتجزأ من تاريخ الفلسفه القريبه. وهذا فهو لا- ليسوا غنلين أو «الاسمه يهود»، وإنما هم فنانون وفلاسفة من أعضاء الجمعيات اليهودية»

فما المراجع التي يمكن أن يشتتها المؤلف هنا كمصدر لهذه المعرفة؟ وما الذي يريد القارئ أن يحقق منه في صياغة معرفته فكرية كما ورد في هذا المثال؟ وبالطبع ليست الموسوعة كلها كذلك، لكنها كما سميت الإشارة ينبع من الأساس من معرفة موسوعية شاملة يحملها المؤلف نفسه من طول المثرة، حتى أصبحت هي حمة ودمه

ويحسم بالمثال الثاني الذي ربما بدأ حاسماً ودالاً جداً على ما يقول، ويشير فيه إلى الثبوت الذي يجمع أهم الأحداث العالمية عبر ستين قرناً من عمر البشر، وقيل أن يتم تدوين التاريخ على أي نحو وبأية صورة، بداية من عام ٤٠٠٠ قبل الميلاد، مع التركيز فيها على ما يخص فلسطين والجماعات اليهودية، ويضم هذا الثبوت ما لا يقل عن ألف وخمسمائة معلومة. فهل يمكن أن يصور أحد هذه المراجع التي يمكن أن يلحق بهذا الثبوت؟ وماذا نكوره تلك المراجع التي نتناول أحداثاً من كل أنحاء العالم على مدى ستين قرناً؟ ولأعرب من هذا أني أئن أن أعجب هذه الأحداث لم يرجع المؤلف في سردتها إلى أبه مراجع، وإن هي ساكنة في حقونه المعرفية، ربما منذ الطفولة، طبقة فوق طبقة حتى تاريخ الإصدار

● بذلك أرى أن السبب في مؤلف الموسوعة وليس فقط وضعها أو تحريرها، كما جرى العرف على تسمية القائمين على أمر الموسوعات، لأنه عام عملاً بتأليفها والإشراف على جميع أطرافها، وعليها تبدو كمعالمات تطول أو تقصر حسب حجم المادة وأهميتها. وبعل هذا هو سبب الإنشائية النسبية التي تسلك إليها، وعلبت أحياناً، ووجدت لدى الكاتب نوعاً طبعياً لذلك ولا يسمى هذا تومر المعلوماتية بكتيباتها وتفاصيلها، لا أنها بهذه الإنشائية تبعد بها عن كونها موسوعة (بالصيغة التقليدية)، وتغرب بها لتكون كتاباً كبيراً مكوناً من ثمانية مجلدات تقوى كباتاً فكرياً وعلمياً وإنشائياً ضخماً وعلى قدر كبير من الأهمية

● وقبل أن نأني إلى النهاية بتسأل أما كان يمكن أن يكون اسمها «اليهودية والصهيوية» فقط، معرض أن كلمة يهودية مستوعب بالضرورة «اليهودية» على الأقل من الوجهة العلمية، بعيداً عن الفوارق الجذرية التي يترك للقارئ أن يعثر عليها داخل المتن وفي الفصول المعنية بذلك؟

على أنه حال ليس ذلك مما شئنا، وفي الوقت نفسه ليس مما يشس لمفكر الكبير
د. المنسري أن يصيد النظر في الأمر قبل الإقدام على الهجمة التلقينية إذا لم يجد
عضاضه في ذلك.



ويعد

فقد شاء لنا أن نخط خمس أن نمر عبر الأحرار، المعكرية والوحية والسياسية والدينية
والتاريخية لهذا المصنف الكبير، الذي جاء فيما أزعج نمره من ثمار الم على الذي
اقتحم ونعجز عند البعض بسبب وزال ١٩٦٧ العسكري والسياسي، ذلك الرمرال
الذي لم يكن كله في عتقادي - سلباً وهرمه وانهاراً، وإنما كان - ونعم أن يكون -
دافعاً لأصحاب المرائم والهمم العارية والملاعب الكسرى أن يتسهروا للمحضر،
ويعتدوا بالنامل، ويشجودوا العمول، ويسنعيلو من التجربة، ويعجدوا لناظير،
ويعكفوا على العمل أو يتطلقوا إليه، فلي يكون دعماً لنا وصنفاً حتى من وجهه
النظر الدبسة عسر العمل والحب والإيمان هذا هو الثلاثي الأهم والأساسي
لتحقيق التقدم والرخاء وعر الإنسان ومن هنا لا نملك إلا التلحه والتعذير لصاحب
موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية قالين «مبارك عمر ك الذي وعت لهذا
العمل، الذي أحرى أن تنهض به مؤسسات كبرى تقوم عليها قادات ذات
صماتر!»



هي الصلة بين الصهيونية والنازية

ونقد العقل للمعومات

محمد هشام *

طلب معظم الدراسات العربية والعربية التي تناولت موضوع إبادة النازية بعد من يهود أوروبا إما أسيرة التركيز على السرد التاريخي المباشر لتفاصيل الوقائع التي صيغت أو واكبت حادثة الإبادة، دون النظر فيما بين هذه التفاصيل من روابط أكثر عمقاً وأبعد تاريخياً من الحادثة نفسها، وإنما أسيرة الانشغال ببعض الجوانب الحزبية، التي قد لا تكون لها أهميتها في ذاتها، بل وربما لا يمكن فهمها إلا في إطار أوسع وأشمل، مثل التساؤل عن عدد اليهود الذين أريدوا عن وجه الله، أو عن الوسائل التي استُخدمت في تنفيذ الإبادة، وغير ذلك من القضايا الثانوية

ورغم أن هذا المنهج في تناول الظاهرة قد يفسر جانباً أو أكثر من جوانبها؛ فإنه يظل أبعد ما يكون عن الإحاطة بمختلف أبعادها، أو تقديم إجابات شافية لتساؤلات من قبيل: أهي حادثة متعمدة، أم أنها استمرار لسياسة متواترة؟ ولماذا، حدثت الإبادة في ذلك الزمان والمكان بعينهما؟ وما الذي يميزها عن غيرها من عمليات الإبادة على مر التاريخ؟ ولماذا كان يهود أوروبا، دون غيرهم من يهود العالم، هدفاً للإبادة؟ ثم لماذا تحولت الواقعة لدى الإعلام العربي، من وكثير من مؤسسات البحث العلمي والدوائر الرسمية في العرب، إلى ما يشبه «قلس الأقداس» الذي لا يجوز الاقتراب

* مدرس الأدب الإنجليزي بكلية الآداب - جامعة طرابلس

مه بالنقد أو التعبيد، حتى أصبح «إنكار الإبادة». أو حتى، هادة النظر في بعض تفاصيلها. تهمة جنائية في معظم الدول الأوروبية وعن الولايات المتحدة الأمريكية، رغم أن هذه الدول نفسها لا تمل من التنازع بما أرسنه من «القيم الديمقراطية» و«حرية التعبير والاعتقاد»، بما يتبع لأي حرد إنكار كل المفاسات والثوابت الديرية والأخلاقية حرد أن يقع تحت طائلة القانون^٢

وبعل هذا التصور في الدراسات الشائعة حول الظاهرة النازية هو نقطة البدء التي انطلق منها الدكتور عبد الوهاب المسيري في كتابه الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ^٣، وفي المداخل للضعفة بالموضوع في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ليتخذ منه محي مغايرًا.

فهو، أولاً، يتجاوز أسلوب سرد الوقائع ورصد المعلومات، أو «رحلتها» مشكلي سليل، إلى محاولة تحليل العلاقات والتفاصيل المتصلة بالظاهرة، وإعدادة معيك المعطيات المتاحة، ثم ترتيبها من جديد للتوصل إلى الأنماط المتكررة والروابط العممة فيما بينها. فس خلال ما يسميه المسيري منهج «التولين المضاد» تورد الدراسة «من الحقائق والمأثن ما يجعل قبول النموذج التفسيرى العربى الصهيونى المهيمن للإبادة النازية أمراً صعباً، إن لم يكن مستحلاً» (ص ١٦) «هى لا تكفى بذلك، بل تفضى إلى محاولة فهم الظاهرة في إطارها التاريخى والحضارى والاجتماعى والسياسى، على ضوء ما تكشفه من «الحقائق» والحقائق المضادة

وينطلق المسيري في ذلك من رفض النظرية «الموسوعة» التوثيقية، التي تذهب إلى أن المعرفة هي التماسك أكبر قدر ممكن من التفاصيل والمعلومات «الطبيعية»، وأن غاية البحث العلمى هي صيغ «أحدث» ما صدر عن هذه المعلومات وتوظيفها لتدليل على نتائج محدّدة سلفاً، حرد المنبه إلى أن أية معلومة قد تصلح برهاناً على قول وبعبضه في ذات الوقت، ومن ثمّ فلا فسه للمعلومات في حد ذاتها إن سم توضّح في إطار تحليلى أشمل، ولتصبح بالتالى جزءاً من رؤية كلية

٢ الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة للظاهرة، دار الشروق، (١٩٩٧) وكل الإشارات والكتابات التي سترد في مقال هذه الدراسة من هذا الكتاب، تأتيها أرقام المصمات.

وهو، ثانياً لا يقف كثيراً عند التساؤلات الخزنية عن هذه الواقعة أو تلك، أو عن ذلك العصر أو غيره، ولا يسعفه قولهم بموثوق المعلومات فلجرحه، بل يصرف اهتمامه أصامت إلى درامته للنزوة باعتبارها ظاهرة تاريخية حضارية، من خلال استحضار نموذج نميري تنبئ في النسي الفكرية، والأمس والمباير الحضارية، والأهداف والحفلات القباهية للحلقة بسموك البشري وهي هذه الإطار، يتجيب الوقوع في شوك الربط الألي بين السبب والنتيجة أو الاعتماد على بُعد واحد في تفسير الحدث، ويمضي محاولاً الوقوف على العناصر التاريخية والاجتماعية والثقافية التي أنتجت الظاهرة، وهو النهج الذي يساعد بدوره على فهم كثير من القضايا الخزنية، وعلى الوصول إلى تصورات أدق وأعمق لحقيقة ما حدث.

وهو، ثالثاً لا يرى في النزوة حقائقاً عارضاً، أو انحرافاً عن مسار التاريخ العربي، أو مجرد «خطية» أدبية خاصة كإن صحتها اليهود وحدهم، بل يناولها باعتبارها جزءاً أصيلاً لا ينفجرأ هي سياق الحضارة العربية، تنبئ في على نحو نموذجي الإمكانيات الجوهرية الكتاب هي المشروع النحدي العربي برؤيته ومن هنا المنظور، يضع الكتاب الحريمه البارية جنأ إلى جنب مع غيرها من جرائم الاستعمار الغربي، والتي تشكل دعم ثابتي تعاضيلها ومواضعها ومعديها مغطاً عاماً وثابت وهو الأمر الذي يشجع إدراك التماثل، بل والتطابق، بين إبادة السكان الأصليين في الأمريكتين، وعمليات السخرة لاستعمارية في أفريقيا، ونقل ملايين الأفارقة لاستعبادهم في «العالم الجديد» الذي شيد للاستعمار الأبيض أو بين إبادة عشرات الآلاف من اليابانيين بالقنابل الذرية خلال الحرب العالمية الثانية، وعمليات «التطهير العرقي» في اليوسنة والهرسك - ومن قبلها في الكونغو وأنزائر وإليم - أو بين بعض كثير من أفراد الأقليات لمرأ إلى بلدان أخرى (كما حدث مع الصيبيين الذين نُقلوا إلى ماليزيا، أو الأرمن الذين نُقلوا من اليونان إلى تركيا)، ونقل القسطنطيني البشري اليهودي من تركيا إلى فلسطين وطرده ملايين الفلسطينيين من أرضهم في المقابل.

وهو، رابعاً يتعدى الحس العفيم حول أرواح الضحايا، والذي كثيراً ما يحزن

القصبة إلى مرتفين سطحيين، أولهما هو إنكار واقعة الإبادة عندما أو التقليل من أثرها ومعالجتها، كما لو كانت مجرد حدث هامير والثاني هو استكثارها وتوظيفها لصالح الصهيونية، باستخدامها «كحماية كثيفة لسيبر المظالم التي ارتكبتها وترتكبها الدولة الصهيونية ضد الفلسطينيين»، وفي جميع النموذجين التي تتوكل الكيان الاستيطاني الصهيوني» (ص ٩٠)، وذلك من خلال إضعاف سمات المنعزل. بل والاعتماد عليها، بحيث تمحور إلى «مدلول متجاوز لا يمكن لدال أن يدل عليه، فهو مرجعية ذاته، ولا يمكن فهمه إلا بالمعنى إليه خارج أي سياق» (ص ٢٠٠) إلا أن بعض هذين الموقفين لا يعنى إعمال الفرق التي يسوقها من يشككون في الرواية الصهيونية للأحداث، أو عدم الطرق إلى مخزى «تحويل الإبادة إلى أيقونة مقدسة، ومسألة بهائية» (ص ١٠١) فليس يرى يؤكد، دون لبس أو مواربة، أن ما اقترفته النازية في حق اليهود وغيرهم هو جريمة بشعة منظمه (ص ١٠٢)، وأنه لا يقلل من مباحثها أي خلاف حول عدد الضحايا، بل يذهب إلى أن «التقليل من حجم الجريمة النازية يشكل إجحافاً معرفياً وأخلاقياً» (ص ١٢) ولكنه يعترف في الوقت نفسه بصعوبة التحقق من تفاصيل كثير من الأحداث، ويطلب تخصصات الدراسات العلمية حول الموضوع «للتدقيق العلمي لها»، ويمنع كل الملصقات السرية والأرشيفات الغريبة والشريفة» (ص ٩٨) لنيك ما بورده هذه الدراسات من قضايا مثيرة للجدل «من جهة أخرى، يستعد هامداً، المقولات الجاهزة التي تدعى أنها «تفسر» الحظر العربي على إثارة أية تساؤلات حول واقعة الإبادة، من قبيل «المؤامرة الصهيونية» و«التمرد اليهودي»، ويتصدى بدلاً من ذلك لبحث الأبعاد الحضارية والفلسفية لاحتجاب الغربى بشأن القضية، وإصراره على تمرقة مباحثه من مسئولية الجريمة النازية، وإيقاظها حدثاً خارج مسار التاريخ وخارج الفهم والتأويل

وهو، بعد ذلك كله، يتقدم بجسلة لسؤال قضية مثيرة للجدل، قلب تناوولها الدراسات، بمثابة بهذا القدر من التفاصيل، ألا وهي قصة العلاقة بين الصهيونية والنازية ومرة أخرى لا يكفى المذكور الحيرى بلداسة أوجه السابح على المسوى السياسي المباشر، ولا ينظر إلى هذه العلاقة، التي تؤكدتها عشرات الوقائع العملية، بوصفها شذوفاً عن القاعدة أو أمراً متناقضاً مع حدثه الإبادة، بل يرى أن

الصهيوية والنازية يمثلان تيارين أساسيين في الحضارة العربية، يجمع بينهما تماثل
مبني على المظالمات العنصرية، وعلى معصيات القتل، وعلى الوسائل التي
استُخدمت لتحويل الأفكار إلى واقع ملموس

وكان من شأن هذا التمسك إلى دراسة الأبعاد الحضارية والمعرفية للظاهرة
الصهيوية وعلاقتها بالنازية أن يعود، بطبيعته الحال، إلى إعادة النظر في كثير من
المصطلحات والمفاهيم المتصلة بالموضوع، والتي قد تبادى إلى خلط بعض الحقائق أو
تجاهل البعض الآخر، رغم ما يبدو عليها أحياناً من حيادية ظاهري

ويمكن القول إن هذه الخصائص التي يتسم بها منهج هذه الدراسة تجعل منها
دراسة تأسيسية، شأنها في ذلك شأن معظم كتابات اليساريين خلال التسويات
لأخيرة، فهي تسعى إلى وضع نموذج تفسيري، يتسم بعنصرية عال من التجانس
والشمول والاتساق المنطقي الداخلي، من خلال رموز الظواهر والقوانين
والتماصيل، وتحديد، واكتشاف ما بينها من علاقات

وهذا النموذج التحصيلي المركب ينجح التعميم الشامل، الذي يقوم على شبكة
من العلاقات السببية الحاصلة أو التقويمي العامة انحصارها إلى تطبيق على كل
الحالات في كل زمان ومكان، ومن ثم، يهدف ما يتسم به الظاهرة موضوع البحث
من ملامح خاصة محددة، كما يتجلب في الوقت نفسه التحصيل المفرط، الذي
يؤثر إلى الظاهرة باعتبارها حالة مطلقة لا مثيل لها من قبل ولا من بعد ولا تفسير
بها إلا من داخلها، ومن ثم يحجز مثل هذا التعميم عن إدراك عماد الظواهر،
السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية والمعرفية، التي تجعلها جزءاً من
سياق عالمي أشمل

ولا بد من التمسك بأن هذا النموذج كمي بعمير كل أبعاد الظاهرة، أو الوصول إلى
القول الفصل الذي لا يدع مجالاً لقول بعدد. فالواقع الذي يتعامل معه واقع
مركب، مليء بالتعقيدات والتناقضات والمفاهيم المبهمة، ومن ثم لا يمكن اختزاله إلى عدد
من القوانين البسيطة التي تسم بالحتمية. وهي المقاب، بطرح مفهوم «الاجتهاد» كإطار

معرفي كلي^٢ نهائي، أي بمعنى إمكان تفسير جوانب من الظاهرة، لا الظاهرة بكافة جوانبها، وإمكان التوصل إلى قوانين عامة تُردُّ إليها بعض العناصر، لا كلها

وإستناداً إلى هذا، السودح يظن، المسرى إلى «الإبادة» باعتبارها إمكانية قائمة في الخصائص العربية الحديثة، محققة بشكل غير مبلور في الخطاب منعرفي، ولكنها وصلت إلى صورتها المودجيه في الإبادة النازيه - كما يتناول تفصيلاً ما يتسم به التشكيل الحضاري العربي من خصائص جعلت الإبادة احتمالاً كامناً قابلاً للتحقق، وليس مجرد حادثه عرضيه - وتتمثل أهم هذه الخصائص وأكثرها حساساً في الرؤية العربية الحديثة للكون، والتي تطورت من خلال السق المادي حتى أصبحت تتعامل مع الإنسان بوصفه مادة وحسب، يمكن نميطها وتوظيفها وفقاً لمدي فاعلها - وهو الأمر الذي يعنى في الوقت نفسه - إمكان التخلص منها، بإبادتها مثلاً، عند انتفاء هذا النفع - وفي إطار هذه الرؤية «ظهرت» الأخلاق النصرية المادية، التي تُعنى لإنسان من المثوليه الأخلاقية - فهي مستمدة من الطبيعة/ المادة ومن موانعها المتجاوزة للمواظف والمانيات والأخلاقيات الإنسانية» (ص ٢٧)، ومن ثم، لا يمكن فيها للمعاهيم المتجاوزة أو القيم المظلمة، إذ «تذهب إلى أب من يبعث القوة له - أي في أن يوظف الآخرين لخدمة مصالحه» (ص ٢٧)، دون أي اعتبار لمواظف أو أخلاقي أو معاهيم كله

ويرتبط بهذا المنصر أيضاً تزايد نزعات النسبية المعرفية، والتي انتهت بالفلسفة العربية إلى «إنكار الكلديات والميتافيزيقا وأي شكل من أشكال الثباتية، ومهدت الطريق إلى «انحلال الحقائق والملم الطبعي عن القيمة، والتجريب عن العقل بحيث أصبح التجريب، المنفصل عن أية غايات إنسانية أو أخلاقية، هدفًا في حد ذاته» (ص ٣١)

ثم يسق للسرى إلى دراسة السياق الحضاري الألماني الذي تمت فيه واقعة الإبادة، فيلقى الضوء على بعض العناصر الحضارية والسياسية والاقتصادية التي ساعدت على تحول الإبادة من إمكانية قائمة إلى حقيقة واقعة - وكان في مقدمة هذه العناصر مفهوم «الشعب الألماني المضوي»، الذي يتسم بصمات أبديه تتوارثها

الأجيال المتعاقبة بشكل حمى، وتُسمى على العلاقة بين الفرد والشعب، من جهة، وبين الشعب والأرض التي يعيش عليها، من جهة أخرى. طبعاً محصوراً لا فكّك منه، ولا مكان فيه للأحرار الذي لا ينتمي إلى هذا الشعب ويرتبط بهذا المفهوم إلى حد كبير مفهوم «الموتة المظلمة»، التي يمكن للشعب العضوي أن يعبر من خلالها عن نفسه، والتي تؤدي بالضرورة - كما هو الحال مع مفهوم «الشعب العضوي» إلى معنى خصوصية الإنسان الفرد، ومن ثمّ حرّيته، و«تهيئش النفس الأخلاقى الفردى والمستولية الفردية» (ص ٤٨)

ومن خلال تحليل واقف للأسس الفكرية التي استندت إليها النازية، والسبب السياسى والاجتماعى والاقتصادى الذى ظهرت فيه، يصل المسيرى إلى نتيجة مؤداها أن «الأطروحات الأساسية لـ النازية هي فائتها الأطروحات الأساسية للحضارة العربية الحديثة والتشكيل الإمبريالى العربى» (ص ٥٧)، وأن النازية هي التعبير المودجى عن المُثل العليا للحضارة العلمانية الغربية، بتزويدها «للمادة الصادرة»، التي تجعل من المنفعة اأادية معياراً للمحكم على الواقع، بما ينظرى عليه ذلك من «تزعزاع القياسات عن البشر كآدم» (في الشرق والعرب)، وتحويلهم إلى مورد استعماله ليست بها قيمة مطلقة، ولا علاقة بها بأية معيارية (ص ٣٨) وكل ما هو لأمر أن النازية وضعت هذه المُثل موضع التطبيق، بشكل أكثر نظراً وشمولاً ومنهجية عما كان سائداً من قبل

وتعكس هذه النتيجة التي يحلّص إليها المسيرى واحداً من أهم معالم اعتراف منهجه عن منهج سواه، من يديون، بأشد العبارات وأقدها، ما ارتكبت النازية من جرائم، ولكنهم يحرمون في الوقت نفسه على تيرته القيم العربية «للمتحضرة» وللمجتمعات الغربية «للمتمدنة» من صفة لية المُحرّم؟ إذ يؤكد المسيرى بشكل قاطع أن لإنسان العربى «قام بعملية الإبادة النازية، وعبرها من عمليات الإبادة، لا بالرغم من حضارته العربية وحداثته، وإنما بسببها» (ص ٢٥)

ويواصل المسيرى في العصور التالية تأصيل هذه النتيجة والتليل عليها من خلال مناقشة بعض الإشكاليات التي تثيرها الدراسات المتعلقة بالإبادة النازية بيهود

أوروبا، وأهمها تطبيق المعايير العلمية المتجذرة من القيم المعلقة على الإنسان والمجتمع الإنساني، والإيمان بالتعاون بين الأعراق، وإصرار العرب الاستعماري على حل مشاكل أوروبا عن طريق تصديرها إلى خارجها. وهنا ساق المسيرى عدداً وفيراً من الأمثلة التي تؤكد أن «الإبادة النازية لليهود وعربهم هي التحقق الكامل لدروية المعرفة العممانية لإمبريالية الشاملة» (ص ٧٦)

و من الإشكاليات الأخرى التي عرّض لها أيضاً إشكالية توظيف الإبادة لصالح الصهيونية، حيث تصبح الإبادة، نارة، الحدث للتحوريّ فيما يُطلق عليه الصهاينة اسم «التاريخ اليهودي»، باعتبارها الشرّ للطلق، والدليل الصارخ على عداء العالم لليهود وعلى «وحدة المعبر» التي تجمع بين يهود العالم كافة. فيما تصبح، نارة أخرى، درعة خرائم الدولة الصهيونية في حق الفلسطينيين والعرب بصفة عامة، ومبرراً لاستمرار عملية الإبراز، المتمثلة في إحصائيات التهويّات والسرقات التي لا آخر لها من مختلف البلدان الغربية. ولا يعبّر المسيرى هنا أن يكرّر التأكيد على أن هذا كله لا يقلل من حسامة الحُرْم النازي ضد اليهود وغيرهم، بل ويمضي إلى القول بأن إضمار الحقيقة المركبة لما حدث «كعمل في حد ذاته» يحياط محاذلات مريض الجريمة العربية النازية بصالح الجريمة الصهيونية، التي تعتبر تجلّياً آخر للحضرة نفسها والنسب نفسه» (ص ١٧)

وتعدّ مناقشة هذه الإشكالية مقدمة ضرورية لتناول قضية التعاون بين النازيين وبعض أعضاء الجماعات اليهودية وقيادات الحركة الصهيونية. ويستهل المسيرى عرضه لهذه الإشكالية ببحث الأصول الفكرية المشتركة بين النزية والصهيونية، والتي تتمثل في الإيمان بعكرة «الشعب المعسور» الذي تربط بين أفراد روافد أوروبية، والإيمان بعكرة «الثقاة العرب» ونعوق جماعة بشرية ما على ما عداها، ثم النزوع إلى تعبد القوة، وإسقاط القيمة الأخلاقية، ورفض الفيلسوف على النوبة. ثم يتقل بعد ذلك إلى دراسة أوجه التعاون العملي المباشر بين النازيين والصهاينة، وهي مقدّمته التعاون في مجال نقل أعداد من يهود ألمانيا إلى فلسطين، وندى كانت اتفاقية «الهمراء» بين القادة النازيين والصهاينة بمثابة التجسد المؤسسي له.

وما له دلالة في هذا الإطار أن عملية النقل هذه لم تكن بأية حال تقريباً لعملية الإبداع، فكلاهما تعبران عن الإيمان بضرورة التخلص من يهود أوروبا، إذ يطر إليهم السريون باعتبارهم «عاصراً بشرياً طغياناً لا يمحى» يعني القضاء عليه أو إلقاؤه خارج أوروبا، سيما يرى الصهاينة أن اليهود يمثلون عصباً غريباً داخل النسيج الأوروبي، وأن استمرار وجودهم في أوروبا هو جذر «الاشكالية اليهودية»، ومن ثم ينبغي إخراج أوروبا منهم وما دام الهدف واحداً، فلا يهم بعد ذلك أن ينحصر من خلال «القتل» أو «النقل»!

ويعود المسيري بعد ذلك إلى التأكيد على المفكر الأساسي، التي تشكل عصب دراسته، وهي أن النازية والصهيونية هما نتاج نفس الخصارة العربية الحديثة. ومن ثم هو جرد عناصر مشتركة بينهما على المستوى المفكري والعملي ليس أمراً مبعداً، بل ربما كان نتيجة منطقية لا مفر منها.

ويحتمل المسيري كتابه بملحق يعرض فيه، بشكل مفصل، عدداً من المفاهيم والمصطلحات التي تستند إليها في دراسته. وتعد عمليه تعريف هذه المصطلحات وتعميدها مطاقها الدلالي أمراً لا غنى عنه لاستكمال فهم أبعاد الظاهرة النازية ووضعها في سياقها الحضاري والناصري، ولكنها تشكل في ذات الوقت أحد عناصر التأسيس المفكري الذي ينصرف إليه جل اهتمام المسيري منذ البداية.

ويبقى في النهاية أن الدكتور عبد الوهاب المسيري يعد دراسته طامعاً أن تكون جزءاً من نهج فكري متميز، يهتلك من الخصومية الحضارية والمعرفية العربية والإسلامية إلى الإسهام في الحضارة الإنسانية، دون أن يحصر هدفه في مجرد السعي إلى اللحاق بالآخر العربي، وهو الاتجاه الذي يصمد الكتاب الكبير محمد حسين هيكل، في تقديمه للكتاب، بأنه «يجعل من العودة إلى النخس مقدمة ضرورية للعودة من الغياب إلى الحضور التاريخي حتى الأعمال».



العقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية

أحمد صادق الدجاني *

مد انتظام الفكرة الصهيونية في حركة باتعمد لتفتر الصهيونية الأول عام ١٨٩٧ على بال بسويسرا، و إعلانها برنامجها الذي استهدف فلسطين باستعمار اسبطنى يهودى.. ما أكثر ما أشارت الأحداث جارية في الدائرة العربية وخاتمة الحضارة العربية الإسلامية إلى العلاقة القائمة بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، وما أكثر ما ألح السؤال حول منية هذه العلاقة وطبيعتها وأسبابها وأهدافها

«العقد الصامت» هو المصطلح الذي يطرحه د. عبد الوهاب المسيري للدلالة على هذه العلاقة، محاولة من جانبه «تسمية شيء كامل مهم متضمن، لم يسمه أحد من قبل»، على حد قوله. وقد أفرد لشرح هذا المصطلح مكاناً في الباب الأول من الموسوعة «الصهيونية إشكاليات وموضوعات أساسية»

أول ما يستوقفنا في هذه المحاولة عنايتها بـ «المصطلح»، انطلاقاً من إدراك أهمية المصطلح في العمل العلمي صلباً وتحليفاً، ووعاً بحظورة استخدام المصطلح التحير الذي يحل بالعمل العلمي ويهدف إلى التفتيل وسرقة الوعي وعيد الوهاب المسيري هو محرر ذلك الكتاب الذي صدر عن «إشكالية التحير»، وصاحب فكره البدوي التي انعقدت ليبحث هذا الموضوع عام ١٩٩٢ بالقاهرة

يستوقفنا في هذه المحاولة أيضاً أنها تحث على التفكير في هذه العلاقة القائمة من

* كاتب وفكر فلسطيني مقيم بالقاهرة

المصدرة العربية وقوى الهيمنة «القارونية» التي سيطر عليها وتحكم في دائرتها، من جهة، وبين الحركة الصهيونية التي ظهرت في ظل تلك الحضارة، وعبرّت عن المدرسة العنصرية الاستعمارية الأسطورية فيها، ووضعت نفسها في خدمة تلك القوى القارونية، ونُصّبَ عينها أن تصبح شريكاً لها، من جهة أخرى. ولأنت أنه كلما أعطينا هذا التمكر في هذه العلاقة حقه، وأحمل فكرنا فيها، بدأنا نؤمنُ صاحب الموسوعة في اجتهاده في طرح هذا المصطلح



إذا كان «العقد» عبارة عن اتفاق بين طرفين يلتزمان بمقتضاه بعهدة بنوده؛ فإن «العقد المصامت» كما يشرحه هذا المؤلف للسيوري، عهدٌ ضمنيٌّ خفيٌّ مكتوب، لا يتم الإفصاح عنه أو التصريح به. وهذا العقد هو «هي أعلى الأحيان عبر وع، ومع هذا فهو يعبر عن نفسه من خلال سلوك الأفراد والجماعات والمؤسسات»، ومنه تستمد السلطة الحاكمة شرعية وجودها واستمرارها في مجتمع إنساني، وهو يطلق من «ممولات أولية قبلية» (بتسكين الساء) يزمن بها أعضاء هذا المجتمع.

إن فهم ماهية العلاقة بين إحصار العربية والحركة الصهيونية، وكيفية إبرام هذا «العقد المصامت» بينهما، يقتضي منا استدراك قصة ظهور «المكره الصهيونية» في ظل حضارة الغريبة، وهي قصة بدأت قبل ظهور الحركة الصهيونية بثلاثة قرون. وقد عرضنا في بحثنا عن «المسيحية» الذي نشره في كتابنا «مستقبل الصراع العربي الصهيوني» وقد أوضحنا فيه أن «المسيحية» على صعيد الفكر - فكرة عربية استعمارية عنصرية، دعت إلى اصطناع قومية لليهود وإدخالهم لهم في فلسطين العربية يتجمعون فيها على أساس استعماري أسطواني، بالتعاون مع قوى الاستعمار العربي. وقد انقلب هذا الفكر في دعوتها هذه من الزعم بأن اليهود هم كانوا يشكلون «شعباً واحداً»، وأنهم غير قابلين للاتصال مع الشعوب التي يعيشون في ظلها، وهذا ما يجعلهم هدفاً دائماً لاستهداف هذه الشعوب في كل زمان ومكان. كما انطبقت من الزعم بأن اليهود كشعب لهم

تأريخ متصل في فلسطين انقطع لفترة مائتين وألف من السنين، كانوا خلالها يتطلعون إلى العودة. كما أوضحنا أن ظهور هذه الفكرة بدأ في العرب الأوربيين الحديث خلال القرن السادس عشر الميلادي حين نصافت حركات «الهضة الأوربية» وحركة «الإصلاح الديني البروتستانتي» وحركة «الكشوف الأوربية» لإرساء التاريخ الأوربي الحديث. وجاء بدوره هذه الفكرة من خلال تفاعل أفكار الهيمنة الاستعمارية والسياسات القومية والتفوق العنصري في العرب الأوربيين على مدى ثلاثة قرون.

كما شرح أيضاً في هذا البحث كيف كان من النتائج الواضحة لثلاث تسمياتيه ظهور الاهتمام العربي بتحقيق النبوءات التوراتية المتبعة بمهية أرميا، وتردد الحديث عن «العصر الألفي السعيد» المستند إلى الاعتقاد بعودة المسيح المنتظر الذي سيقم مملكة الله في الأرض لتدوم ألف عام، ونشأ ظهور علماء لا يهوب بروتستانت تحدثوا عن أمة يهودية وبعث يهودي، وعن كون فلسطين وطناً لليهود، وركزنا على انتشار هذه الأفكار في بحر البريطانية خاصة. كما شرحنا كيف كان من النتائج الواضحة للكشوف الجغرافية الأوربية بدء الاستعمار الأوربي التجاري الذي تطور ليحل محل عوامل أخرى إلى حركة استعمارية واسعة، بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر مع حدوث الانقلاب الصناعي في أعقاب الانقلابين السعدي والأكلي، مما أدى إلى بسط أفكار الهيمنة الاستعمارية على دول أوروبا، ومنها إنجلترا التي برز منها اهتمام خاص بفلسطين وبفكرة عودة اليهود إليها لأسباب تجلوه وشرحنا كيف تنامي الاهتمام الأوربي بفلسطين بسبب موقتها المهم بالنسبة لطرق التجارة الدولية، وبرزت فكرة استعمارها استيطانياً باليهود، ثم كيف تصاعد هذا الاهتمام مع نشوء ما عرف في أوروبا بالمسألة الشرقية، التي جرى تعريفها باللمعة الاستعمارية بأنها «مشكلة ملء الفراغ الذي ولده الانحسار التاريخي التدريجي للدولة العثمانية من الحدود التي بلغت في أوج توسعها» وقد بلغ التنافس أوجه بين إنجلترا وفرنسا. العربيين الاستعماريين الكثرين في القرن الثامن عشر على مد يدهما إلى طيب الوطن العربي، وبلاد يونان، حين غزا مصر وفلسطين وأرشد أمام أسوار عكا، إلى محاربة يهود فرنسا مقترحاً عليهم إقامة دولة يهودية في

فلسطين ، ولم تلبث أن تطورت الفكرة الصهيونية في المخططات الاستعمارية الفرنسية في القرن التاسع عشر . وحدث الأمر نفسه في المخططات الاستعمارية البريطانية في الفترة نفسها ، وأصلاب وزارة الخارجية البريطانية بمقتضى الفكرة الصهيونية . ولم تلبث المخططات الاستعمارية الأوروبية عامة أن تبس فكرة توحيد يهود أوروبا في فلسطين ، وإقامة دولة لهم تكون قاعدة استعمارية

هكذا عمل الاستعماريون الأوروبيون الذين يطوروا الفكرة الصهيونية على توظيف لمصالح اليهودية لإدماج يهود أوروبا بفكرة دعوتهم إلى فلسطين وإقامة دولة لهم فيها . وهكذا شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر تطورا في مفهوم «المسيح اليهودي» ، تمثل في فتاوى ربائى اليهود التى مررت بضرورة هجرة أعداد كبيرة من اليهود إلى فلسطين لاستعمارها ، كخطوة على طريق تحقيق «ملكوت الخلاص» وظهور «الخلاص» . وليس هؤلاء الاستعماريون الأوروبيون ومنهم يهود . الفكرة الصهيونية الثوب القومي ، في وقت شهد ازدهار الفكرة القومية في أوروبا ، ومن ثم عملوا على اصطلاح قومية خاصة لليهود . وحين انحرف بعض المفكرين الأوروبيين بفكرة القومية ، نادوا بالقومى والنصرى المعبرى . انسابت الفكرة الصهيونية مع دعاواهم ، ومنقطعت في مهاوى العنصرية مرذلة معروفة «شعب الله المختار»



يبيى عبد الوهاب الميمرى ، هو يشرح هذا العقيد الصامت بين الحضارة العربية والحركة الصهيونية ، أن هناك أسبابا عديدة جعلت الفكرة الصهيونية «غير عادلة على التحقق» ، من أهمها «أن دعاة الفكر الصهيونى كانوا من الصهاينة غير اليهود ، أو من أعداء اليهود ، من جعل بلادة البشرية المستهدفة (أى اليهود) برفض الدعوة إلى استيطان فلسطين . كما أنه سم تكفى هناك أنه أظهر تنظيمه تصمم كل الجماعات اليهودية . وعلاوة على هذا كان هناك يهود العرب المدمجون الذين كانوا يرون أن المشروع الصهيونى يهدد وجودهم ومكانتهم وكل ما حصوه من مكاسب» وجاء تيودور هرتزل «ليحل كل هذه الإشكاليات» يوضع هذا العقيد الصامت تاسيلاً

لنصيغة الصهيونية الشاملة، التي بيعت من صميم الحصار العربي ومن تاريخها الفكري والاقتصادي والسياسي، وبأسس المنظمة الصهيونية إطاراً تطبيعياً يمكن من خلاله «توقيع العقد العصامت»، وفرض النصيغة الصهيونية الشاملة على الجماهير اليهودية، كما أن هرتزل تطور الخطابات الفروع الذي جعل من الممكن إرضاء مختلف قطاعات يهود العالم الغربي في عرب أوروبا وشرقها.

لقد جاء تيودور هرتزل (١٨٦٠-١٩٠٤) بنشر عام ١٨٩٦ كتاب **الدولة اليهودية** مضمناً إياه محاولة إيجاد حل عصري للمسألة اليهودية، وتلقاه وبينام هتلر (١٨٨٤-١٩٣٦). **الفصل الإيجليكي الملاحق بالسمارة البريغنديه في قبينا** - وعاره في عهد مؤتمر الصهيوني الأول في بال عام ١٨٩٧ - وصاح هرتزل شعيرات الحركة الصهيونية «نحن الشعب» و«فلسطين وطننا العروسي الذي لا بُس» ووضع خطة لتحقيق المشروع الصهيوني، وحولها المؤثر إلى برنامج سياسي، وقاد التحرك الصهيوني مع قوى الاستعمار العربي، وبخاصة في بريطانيا، لتتحدد هذا البرنامج ووضعت الحركة الصهيونية نصب عينيها، بعد انعقاد مؤتمرها الأول، القيام بمهام ثلاث هي: استعمار فلسطين، ومحاولة إيجاد شعب يهودي، «أحد محتاجي»، وإنشاء حركة تكون بمثابة رأس المرح في البرنامج الصهيوني الاستعماري وتضمن هذا البرنامج شجيع الاستعمار اليهودي في فلسطين، وتأسيس منظمة تربط يهود العالم عن طريق مؤسسات محلية او دولية طبقاً لعانون كل دولة، ونعزبه الشعور القومي اليهودي، والحصول على موافقة حكومة لتبيع الأهداف الصهيونية، وصولاً إلى «إنشاء وطن للشعب اليهودي في فلسطين بحية القانون».

وبدأ حزب الحركة الصهيونية تهجير يهود أوربيين إلى فلسطين، التي كانت ما تزال حراً من الدولة العثمانية، واستعملت هذه الحركة ما كانت تعانيه الدولة من عساد إداري لتكثّر آلاف اليهود من التسلل وكثف هرتزل في هذه المرحلة جهود الدبلوماسية للحصول على ابرادة مضمّن أي كتاب صهيوني ينام في فلسطين، محصل على نوع من الاعتراف الأدنى بالمنظمة الصهيونية العالمية، رغم معارضة يهود غير صهيانية رأوا في الصهيونية خطراً عليهم في أوطانهم. ويذكر عبد الوهاب

المسيحي أن يرتل استخدام مصطلح «البراءة» في جوابه عن طلب القيصر دلهلم الثاني أن يخصص له «مطالب الصهيونية»

إن هذه الفكرة أقرب إلى العقد الصامت، الذي يعدته عبد الوهاب المسيري بأنه «عهد بين المنظمة الصهيونية (كمحدث عبر متعجب باسم يهود شرق أوروبا وغربها) وبين العالم العربي (بما في ذلك المعاندون لليهود) وهو نظام ضمني بين يهود غرب أوروبا ويهود ألبانيسية تتعهد الحركة الصهيونية بمقتضى هذا العقد بخلاء أوروبا من يهودها (أو على الأقل من العناصر البشرية اليهودية) وتوطئهم في منطق حادج هذا العالم العربي (داخل «دولة وطنية»)، ويحقق نتيجة لذلك أن يؤسس هؤلاء المسرطون في موقعهم الجديد قاعدة للاستعمار العربي، وتتعهد الصهيونية بتحقيق مطالب العرب ذات الطابع الاستراتيجي، بما في ذلك الحفاظ على تفك المنطقة العربية» هذا فضلاً عن أهداف أخرى تكفي الصهيونية من التحكم في اليهود، وبحل المسائل العربية من سبب كبيرة مهم

ويلاحظ المسري أن هذا العهد لم يلتصق إلى شبكة شعب لأرض المستهدفة وكيفية حلها، بل عَمِدَت حركة الصهيونية إلى دعم أن «فلسطين أرض بلا شعب»، مكررة وجود شعب تمتد جنوبه في وطنه إلى عجز التاريخ الإنساني. وقد جاء استهداف طرقي العهد فلسطين لعدة أسباب، في مقدمتها موقع فلسطين في قلب جاذبة الوطن العربي، وفي موقع استراتيجي من دائرة العالم الإسلامي وحضارة العربية الإسلامية

جاء طرفا العقد، الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، همتما أن يتفقد على أرض الواقع. وهكذا شهد القرن العشرون ميلادي أحداثاً كثيرة فدعت أمته وأعبه عليه في مراحل المروءة الصهيونية عنالية لفلسطين، سلباً وبغضلاً، وغروراً وتوسفاً. والتعبير لحمال حملان، وقد شرحناه في كتابنا هذا بعد حرب رمضان وقد رأيت كيف مارس دول أوروبا الاستعمارية ضغوطاً على الدولة العثمانية لمكن الصهيونية من التسلل إلى فلسطين في مطلع القرن، وكيف صممت الحركة الصهيونية طاموراً خاصاً لهذه الدول بشأن الحرب الأولى (١٩١٤-١٩١٨) ورأيت

كيف أصبحت بريطانيا يوم ٢/١١/١٩١٧ «تصريح بلفور»، الذي مثل عرساً رسمياً بريطانياً بالهدف الصهيوني الخاص بتحويل فلسطين إلى «وطن قومي لليهود»، والتمناً بريطانياً رسمياً بالتعاون مع المنظمة الصهيونية العالمية لتحقيق هذا الهدف. وكان هدف بريطانيا «استعمار فلسطين وغصائبها، وإيجاد جامعة استعمارية استيطانية فيها تمصل مشرق الوطن العربي عن معربه، وتمكن بريطانيا من الهيمنة على المنطقة»

تأثرت الأمثلة الواقعية على هذا العقد الصامت في فلسطين إبان فترة ما بين الحربين، وأثناء الحرب العالمية الثانية التي شكلت خلالها الحركة الصهيونية «الفيلق اليهودي» ليحارب مع الحصة. ورأينا كيف مكّنت بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية -التي أصبحت قاتلة الاستعمار العربي بعد الحرب- الحركة الصهيونية من إقامة دولة إسرائيل في فلسطين عام ١٩٤٨، ورأينا كيف نصرفت غرتا وبريطانيا و«إسرائيل» في الصفوان الثلاثي على مصر العربية عام ١٩٥٦، وما قامت به «إسرائيل» لصالح المخططات الأمريكية في المنطقة ولصالحها عام ١٩٦٧. وقد كسحت الوثائق البريطانية عن مظرة وستون وشرشل أحد رموز الاستعمار العربي في الخمسينيات إلى دور «إسرائيل» في الضغط على مصر لتقبل بالشروط البريطانية والأمر بحسم كسفته الوثائق الأمريكية في السبب وما بعده. وقد جاء عهد «العقد الصامت» حارخاً في الاتفاق الاستراتيجي الأمريكي الإسرائيلي عام ١٩٨١ الذي استهدف فلسطين والدائرة العربية والدائرة الإسلامية وهكذا عبر العقد عن نفسه كما يقول عبيد الوهاب القسيري -من خلال مذكرات تفاهم، واتفاقيات عسكرية واستراتيجية، ودعم عسكري ومالي ومباصي قطي»



لقد واجه طرف العقد مقاومة قوية استمررت في الأخرى في مراحل اتصال الشعوب المستعمرة من أجل التحرر من الدائرتين العربية والإسلامية. ولا يزال هذه المقاومة مستمرة. وقد برزت بعلها أسنة عن مستقبلي الفاعلة الاستعمارية والاستيطانية الصهيونية، وعن ماضي صواب استراتيجيه العداء الغربي بالمعروف

وحضارة الإسلام، وعمد تسميه الصهيونية العنصرية من نقاضيات مهادن يهوداً
كثيرين، فضلاً عن الشعوب العربية والإسلامية لاستهدافه أملاً بهذا العقد
الصامت

وتضع هذه المقاومة نصب عينيها إلغاء هذا العقد الصامت، والوصول باليهود
إلى بلد الصهيونية، والوصول بشعوب الحضارة العربية إلى النelson على
«المقارومين» المهتمين عليها، ونسى حوار الحضارات وتعاونها على الخير والتقوى



الموسوعة .. وتمكيك الأسطورة :

كميل حبيب *

مع بداية شهر يوليو من عام ٢٠٠٠م، شهدت العاصمة المصرية (القاهرة) مؤتمرات متفرعين وسعاً كان يدعو المؤتمر الأول إلى تطبيع العلاقات العربية مع إسرائيل، بدأ المؤتمر الآخر معارضاً لهذا التطبيع وفي الوقت الذي أقام ماصرو أحزاب المعارضة المصرية تجمعات حاشده داسو فيها أعلاماً إسرائيلية وأمريكية، احتج مؤتمر التحالف للتولي من أجل السلام العربي- الإسرائيلي، بمشاركة وفود مصرية وفلسطينية وأردنية وإسرائيلية تريد حصص الحكومة الإسرائيلية الجديدة على نشيط عملية السلام، توجهاً إلى إقامة علاقات طبيعية بين العرب وإسرائيل

هذه الصفحة التي شهدتها القاهرة تدور على اتساع رقعة النقاش عن الساحة العربية بين من يرى استحالة السلام مع الفئولة الصهيونية، ومن يعتقد أن الوقت قد حان لبدء بإجراءات بناء الثقة بين العرب والإسرائيليين. هذا الجدال هو بالفعل نقاش بين دعاة التطبيع مع الكيان الاستعماري الصهيوني، باعتباره كياناً سياسياً طبيعياً مثل الكيانات السياسية الأخرى، وبين من يعتبر التردّي لحاصل على الساحة العربية وكأنه نتيجة لمؤامرة يهودية عالمية. والجميع أن كلا التفسيرين يعانيان قصوراً في كيمييه التحايل مع الواقع الإسرائيلي، لأنهما يبتلعان من مسلمات مُرمّنة وحائرة بين تقيييس متطرفين، يحمدا بهما التهاويل المُقرط أو

❖ سلسلة العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية

التنازح لم يمس مثلاً على ذلك أن «لاعات» الخرطوم الشهيرة عقب حرب الأيام الستة في عام ١٩٦٧ جاءت لقطع الطريق عن كل من بدأ يرى في وجود إسرائيل حقيقة واقعة خلاصة القول أنه في خضم الصراع العربي-الإسرائيلي، انتقلت «المنطقة الرمادية» من المساحة العربية، والمقصود بها بالمنطقة الرمادية حالة الحوار الهادئ والعلمي والمهجيبة التمييزية للاستعادة من نزوح النازحين، ولتصحيح المسارات الخاطئة

إن مشهد الحدال الدائم على الساحة العربية بين «القتال» و«الامتثال» أو بين «الوطنية» و«الفعالة» قد دفع بأصحاب القرار في العالم العربي إلى القول بأنهم كانوا -هم أنفسهم- برقبوسهم بالأمس، نظر العياب أية رؤية مستقبلية لمحقق مصالح الأمة فبيد، كانت مصافحة أي إسرائيلي في أي مؤتمر دولي تعبر عملاً حيائياً في التحصيلات والسياسات، أضحت السباق على عقد الصلح المتعدد مع إسرائيل في التبعيات يفر هي مظهر الكثيرين عن نوع من السياسة الواقعية وهكذا كُتب على الأمة العربية أن تلهث وراء نعاستها تحت شعار «لا خيار آخر لدينا». بنصر آخر إن الإفلاس المعلى، وغياب التحليل العلمي، والواقعية الارتفاعية - قادتنا، شعوباً، وحكماً، إلى تذوق طعم الهزيمة أكثر من مرة من جهته، يعزو الذكروا على الوهاب السيري قصور الخطات التحليلي العربي إلى عدة أسباب، تنطوي كلها أو معظمها تحت سبب واحد، وهو غياب النموذج التمييزي الاجتهادي المركب، الذي لا يتبنى السلطات القديمة، ولا يسجد آياً من عاصر الواقع بقدر الإمكان، ويشرح العاقل الإنساني ككيان مركب لا يمكن رده إلى عنصر مادي أو وحي واحد أو اثنين

نقسم هذه القراءة النقدية لموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية إلى قسمين رئيسيين يعالج القسم الأول الإطار المنهجي العام للموسوعة، مبيهاً لمخارجها الفكرية المعرفية وأهدافها العامة ويستلحق القسم الثاني الضوء على الشروح الجديدة للموسوعة، خاصة فيما يتعلق بإشكاليته العلاقة بين اليهود واليهودية والصهيونية وأخيراً، يعول القسم الثالث على أهمية الموسوعة، متضمناً بعض

الترصيعات التي لابد منها لاستنهاض الخطاب العربي إلى درجة من الوعي ، يتحبه صراعنا الحضاري العنوي مع الصهيونية والصهاينة .

* * *

أولاً ، هي المنهجية

هذه أول موسوعة عن اليهود واليهودية والصهيونية كتبها وأعدّها مؤرّج غير يهودي ، بل هو طيّ عربي مؤمن بعروته وبكل قيمها الإنسانية هي الأساس ، مؤرّج هذه الموسوعة منهجية صارمه يستفيد منها طلاب علم السياسة ، خاصة أولئك الذين لم تتوافر لهم الفرصة للدراسة في الجامعات العربية ، حيث يعتبر علم المنهجية لأهم من عمله التفكير الاجتماعي السليم . حوار «الطُرُشَان» وصياح الهدف التحليلي بشأن عاده في ظل غياب المنهجية . وإنه لمجلّ جبار أن يلاحظ الباحث العلاقة العضوية بين المنهجية التي اصارها بعمله ، وكل الدراسات الاجتماعية والتاريخية عن الجماعات اليهودية . فالدكتور السيري مُحَوَّل إلى أبعد حدود في قوله . «لا يمكن كتابة التاريخ بدون مؤرّج» هي الواقع لا يمكن بدون مؤرّج كتابه أي شيء سوى فائمه الشرياف من البقال !»

في البداية ، يبيّن الدكتور السيري أسس الفصول في الخطاب التحليلي العربي للصرح مع سرائيل على النحو التالي

١ - النظر إلى «جماعات اليهودية في كل زمان ومكان باعتبارهم كُلاًّ متماسكاً ، له قانونه الخاص

٢ - «استبعاد الأبعاد المعرفية - الفكرية والفنية والحضورية - بلعواهر اليهودية ، وتسييس الخطاب التحليلي العربي بشمل متطرف

٣ - النظر إلى الفكر الصهيوني كمجموعة أفكار صهيونية لا يربطها رابط ، وليست جزءاً من أيديولوجية مترابطة متكاملة

٤ - إهمال بعض الدراسات خصوصية الظاهرة الصهيونية - الإسرائيلية من حيث إنها ظاهرة استيطانية ، والعامل معها ومع إسرائيل كالتعامل مع أي كيان سياسي آخر

٥ - النظر إلى قوة إسرائيل من منظور «لا حول لنا ولا قوة» ، ويقول مقوله إن العدو الصهيوني هو السوبرماد الذي لا يُقهر وبالتالي ، فإن السلام قد سجر للولايات على الدولة الصهيونية ، ويؤدي إلى انهيارها من الداخل ؟

٦ - إهمال الخدب العربي مسألة الرقبة الصهيونية ، وإسقاطها كظاهرة اجتماعية تدريجية مركبة وبالتالي ، التعامل مع الأفعال الإسرائيلية بحسب طروعتها المادية البحتة أما نتائج هذا الإهمال فتظهر في سقوط المحلل في عملية اخبرائه ، بدعمه ما ورد في الكتب المتعلّقة باليهود ، أو الأخذ بنصريحات القادة الإسرائيليين كمودج نصيري لسوءك اليهود ، كل اليهود

ويعزو نصيري ميل المحللين إلى بسى هذا النوع من المداخل الاحصالية إلى الأسباب التالية

أولاً من الناحية النظرية ، يعود شيوخ المداخل الاخراليه في التحليل إلى أن العقل الإنساني يبحث عن صيغة بسيطة لتفسير كل شيء ، وبهذا تصبح الخرافات - أو الجزء - مقولة عامة ، والعرضيات حقائق ثابتة ، والتخبر الإعلامي الساخر مصدراً أساسياً للمعرفة من ناحية أخرى ، إن صعوبة عملية التفكير والتفكير يبحث في الإنسان ملاً إلى البحث عن صيغة بسيطة ، تدفعه إلى الادعاء أن بإمكانه تفسير كل الظواهر الاجتماعية والسياسية والتاريخية

ثانياً من الناحية العملية ، إن شيوخ المداخل الاختزالية - خاصة التأمرية منها - يعود أيضاً إلى وجود خصائص مرتبطة بواقع أعضاء الجماعات اليهودية من هذه الخصائص نذكر السرعة الانعزالية في الدين اليهودي ، والسلاح اللاني الذي حققه بعض اليهود في الاحتمالات المبرجة ، وقوة الملوي الصهيوني وتأثيره الكبير على السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط

وفي رأينا، نولم يكن هناك قصور في الخطابات التحليلية العربية في حفل الدراسات اليهودية والصهيوية، لما كانت ثمة مراثم عربية على مدى الصراع الإسرائيلي، ولما كانت هذه الموسوعة

الدافع الرئيسي الذي وراء إعداد هذه الموسوعة يعود إلى وجود فراغ تحليلي في دراسة أعضاء الجماعات اليهودية، في سياقاتهم التاريخية والاجتماعية، دون مواقف متحيزة ومسيقة والإبحار الحقيقي يكمن في قدرة المحلل العربي على أن يناقش نفسه في لحياته، ويعرض حملته الموسوعي بشكل شامل وموضوعي. فكل ما كتب من موسوعات متخصصة في تراث أعضاء الجماعات اليهودية والعقيدة اليهودية، لم يوصل بين التاريخ والتلمود، أو بين الواقع التاريخي- الاجتماعي والتصور الديني. أضف إلى ذلك، أن هذه الموسوعات حتى تلك المتخصصة في الصهيونية وإسرائيل- أثبتت ميته بالدعاءات عنصرية ومجحرة للدولة العبرية. أم بالنسبة للإسهامات العربية؛ فلا يوجد معجم عربي واحد يهتم بتعريف مصطلحات الصراع العربي- الإسرائيلي، الأمر الذي يخطر بباله الباحث العربي بالاعتماد على دراسات صهيونية داعمة لدولة إسرائيل

الدافع الأخير الكئيب وراء إعداد هذه الموسوعة يعود إلى شيوع كل من الخطابات العملي، بشقيه التبعوي- الدعائي والتدويني، والخطابات الأخلاقي الذي لا يحمل أية قيمة تحليلية. لقد عمي العرب. أكثر من غيرهم من شعوب الأرض- من الخطابات الدعائي الذي أوصحهم إلى مشارف نيل أبيب! أما المرافعات القانونية الفاصحة بالممارسات الإسرائيلية، فلم تكن لها أية إسهامات تذكر في تحرير الصمود العربي، وهي تغيب الحق العربي على مفهوم وواقع القوة الإسرائيلية. أخيراً، لقد أثبت التجارب أن الخطاب الأخلاقي لا علاقة له بنية ومسار العلاقات الدولية. فالتشديد على أحده القانون الدولي والاعتراف به ومضايقة حقوق الإنسان، سمع مع شرب الحرب العالمية الثانية!

ما المطلوب إذن؟ المطلوب هو دراسة الآخر دراسةً معمقة وشاملة، حتى لا نبقى أسرى الشعارات التي أراحنا من عهد التفكير، ولوصلنا إلى حالة التفكير! ولذا

كان التحديد شرطاً مسبقاً للوضوح، مصراهاً مع الكيان الصهيوني يستلزم تفكيكه الكثير من المفولات، ولأسلمات التي تعاملت مع اليهود، كل اليهود، كوحدة ثلثة لا تميز بغير الزمان أو المكان. الصراع مع العدو كما يقول الدكتور المسيري «مركب وطويل»، واللولة الصهيونية ليست مؤامرة عالمية بدأت مع بداية الزمان، وإنما هي قاعدة عسكرية واقتصادية وثقافية وسكانية للاستعمار العربي، والصراع معها إنما هو جزء من لواجهه العامة مع الحضارة العربية العازية

من هذا المنطلق اسحدث الدكتور المسيري ثودحاً مركباً، متبعاً ومتعدداً، متماسكاً وقصصاً، وعاقبياً يسكنه الوصول إلى الحقيقة. أما أهمية هذا المودع فيمكن إيجازها على النحو التالي

١ - إنكاره للأحادية البنية

٢ - احترامه بالاستقلال النسبي للأحراء كمواد دلالية في خدمه الحقيقة الكلية

٣ - دراسته لوقائع وروايتها في سياقها التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي والديني، مما ساعد على تفسير الكثير من الظواهر اليهودية بشكل بعيد كل البعد عن مقوش «المؤامرة اليهودية العالمية» و «اليهودي الشرير»

٤ - مساعدته على زيادة فهم لعنق الصراع مع العدو الصهيوني، ومدى ارتباط هذا الأخير بالاستعمار العربي

وتمحور الموضوع حول ثلاثة محاذ رئيسية، لكل منها مسواء المعنى، وسياقاته المتعددة، ومستويات فعاليتها. هذه النماذج هي التالية

أولاً ثودج اجتماع الرطيعه، الذي يدرس دور الجماعات اليهودية كأعضاء في مجتمعات مسوعة، لكل منها ظروفه التاريخية وحدوده الجغرافية وهنا تبرز أهمية علم الأجناع في تمسكه لأوضاع الأقليات، واليهود منهم، دولة الوقوع في الخطأ الشائع، أن ما يحدث لليهودي في مجتمع ما يحدث لكل أعضاء الجماعات اليهودية في كل للمجتمعات. وعليه، أي من خلال هذا المفهوم، يمكن إدراك

الاستعمارية بين المفهوم العربي لليهود باعتبارهم جماعات وظيفية، وبين الرؤية العربية لدولة الصهيونية باعتبارها دولة وظيفية خادمة للاستعمار العربي، وحليفاً استراتيجياً له

ثانياً نموذج الرؤية العلمانية الشاملة، وارتباطه بالإمبريالية كظاهرة عالمية، ومدى تأثير ذلك الارتباط على هذا السياق ثم دراسة هذا النموذج، ابتداءً من عصر النهضة، وما تضمن من عمليات تحديث وتعريب مرتبطة عضويًا بظهور الدولة العلمانية المركزية، وعصر الاستعمار والإمبريالية إن أهمية هذا النموذج تكمن في محاولته دراسة الجماعات اليهودية في سياق التشكيل الحضاري الإمبريالي العربي فاليهودي ما هو إلا إنسان الغربي الحديث، ما يحدث به من عمليات اندماج وعبث. وما بينهما، من محاولات إعادة ونهجير. يحدث أيضاً للآيين من البشر في العصر الحديث في هذا الإطار لا تتمتع الجماعات الوظيفية اليهودية بابه خصوصية، بل إن لها سماتها التي تخصها بها كل الجماعات الوظيفية الأخرى صاحبة الرؤية العلمانية والإمبريالية. أما سمات الجماعات الوظيفية فهي التالية

- ١- بروز العلاقة التماثلية والتعريف للجماعات الوظيفية مع مجتمع الأعلى
- ٢- ميولهم روح العزلة والعزلة والعزلة والخوف من الآخر، وبالتالي الاستعداد الدائم للانقباض والفرار والتأثر
- ٣- عدم ارتباط أعضاء الجماعات الوظيفية بوطن، لأن أوطانهم محتل في حقائق معرهم، حيث للنافع المادية ورأس المال واليهودي، كعضو في الجماعة الوظيفية، دوماً في حالة ترحال إلى أن يعود إلى صهيون، هويته الوهمية.
- ٤- يمتاز عضو الجماعة الوظيفية بالزدواجية في المعايير الأخلاقية، مما يتطلب على جماعته القديمة، لا يتطابق بالضرورة على الآخر معناته الآخر وبهذه السباحة دمه لها عند ما يبررها، في غياب نام أو يحبس مطلق لكل المعايير الإنسانية العامة

٥. شعور عضو الجماعة الوظيفية تنوع من المركزيه الذاتية Ethnocentrism، الذي يرى نفسه وجماعته مركز العالم، مقابل الآخرين الجبهة والعيب.

ثالثاً: النموذج الثالث والأخير هو نموذج الحلولية الكمومية الواحدة، والتي تُعرف كتعبير عن تناقض إنساني أصاصي بين الرغبة في معدان الهُوية والسرعة الإنسانية والريانية. وهنا يظهر اليهودي باعتباره ممثلاً في اجتماعه أو بعبارة من الله، كما حدث للعبرانيين بعد خروجهم من مصر وثبتهم في سيناء. ومن جماعات الوظيفية اليهودية مبدؤا الحلولى الوظيفي والمؤلف من الجماعات الوظيفية الإله والأرضي. وهنا برز علاقة اليهودي المقدسة بشبه ولأرض اليمد. وتدور الحلولية الكمومية الوظيفية حول الحياة المسجدة لجماعات اليهودية. فكل المجتمعات اليهودية اليهودية تهدف إلى تحقيق مصلحة الجماعة اليهودية، فالقصة اليهودية تُعطى لأعضاء الجماعات الوظيفية دون غيرهم. وأما حضور الآخر، فهو يعبر معنى. وهنا برز مجدداً الفراما اليهودية بين تقديس الجماعة اليهودية و«الشموس»، ليصبح كلاهما شيئاً واحداً. كما نجد الإشارة إلى أن الدولة الصهيونية المطلوبة من كل الجماعات الوظيفية التحلى من هُويتها ووظيفتها وإلهها، أو على الأقل إحسانها خارج رقعة الحياة ليدية. فإذا ما تم ذلك، تدخل الجميع في علاقات وظيفية متبادلة ومعقدة، لسود بعدها الفكر العلماني، أي الفكر الحلولى الكمومي المادي. وهذا ما يسميه كارل ماركس بعنليه «تهويد الجميع»، كمدخل تهويد العالم، وصولاً إلى عصر ما بعد الحياة، أو النظام العالمي الجديد.

* * *

ثانياً: في التطبيق العملي

للمصوغة في جرحها دعوة إلى إعادة النظر في طرق التفكير في عالمنا المعاصر، كمطلق بحسب الأداء التنظيمي والتصيري بشكل يجمعنا بترك الواقع كما هو، لا كما صورته وتصوره المقولات الاخرالية العامة. بدلاً من استعمال مصطلح

«الصهيوية العالمية»، تتحدث الموسوعة عن الصهيونيين النوعية ولاستيطانية وفي السياق عينه تم إسقاط ودحس الكثير من المقولات الصهيونية للتدمير، كالصهيونية اليهودية، وهدوء الأختيار الأولى لليهود، ولنؤامرة اليهودية، وذلك بالحديث. كما جاء في المجلد الثاني عن العسافرة أو عن المجرعين من أعضاء الجماعات اليهودية ومن الأهمية بمكان أن نذكر بالقيمة الكبرى للمجلد الثاني من الموسوعة في دحضه لكل المقولات الصهيونية والتي تبناها أعداء اليهود من هذه المقولات يذكر الحرى اليهودي، المصانع اليهودية، اليهودي الخالص، نقاء اليهود حصارياً وإثنية، معاداة اليهود، بروتوكولات حكماء صهيون، واليهودي الدولي تطرح الموسوعة على بساط البحث بعض الإشكاليات التي تعثر من لبحر من منظر القصة، من هذه الإشكاليات يذكر

١. إشكالية الهوية اليهودية

٢. إشكالية التعداد

٣. إشكالية الإبادة النازية بيهود أوروبا

٤. إشكالية التعاون والتعامل بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية والبريين

وتحت عنوان «الجماعات اليهودية التحديث والثقافة»، تبرز الموسوعة التمييز البنى بين اليهود كجماعات وقيمة مبشرة في أرجاء العالم، واليهودية كمعتقد ديني به طقوسه وأساطيره وهذا التمييز هو في جوهره تمييز بين المثالي والمعياري من جهة، والفعلي والمتحقق من جهة أخرى بين أحلام البشر وأشواقهم من جهة، وأفعالهم وواقعهم من جهة أخرى

ويعتبر المسيرى أن العلامة البروتستانتية الوثيقة مع الصهيونية والجماعات اليهودية نقطة انطلاق لبعض اليهود ومشاركتهم في عملية التحديث أما في عدد تلك العلاقة فتمود إلى الأساليب التالية.

١. تأثر اليهودية بالإصلاح الديني البروتستانتى

٢. ظهور الفكر الاسترجاعي الصهيوني داخل الفكر البروتستانتي

٣. ارتباط الحركة البروتستانتية بالبلدان الرأسمالية

٤. ارتباط حجيرة أعضاء الجماعات اليهودية في العصر الحديث بالتنشكيل الاستعماري الاستيطاني البروتستانتي الأنجلوساكسوني ولهذا السبب لا يوجد تبريح للصهيوية مستقل عن تاريخ الحصار العربية الحديثة

٥. لا يزال كثير من علاة البروتستانت، خصوصاً الحركات المعمدانية في الولايات المتحدة الأمريكية، يأخذ بالتفسير الحرفي للعهد القديم، ويرى في دولة إسرائيل تحقيقاً لنبوءات التوراة

لقد نجحت بعض الجماعات اليهودية دوراً رئيسياً في خدمة المجتمعات، فانخرطت في الحياة الاقتصادية بهدف الربح، دون الأخذ بعين الاعتبار قيم المجتمعات لمسحبة وسكن اليهود المدن، وبدوا بالعلمانية، تحبباً للمساواة بينهم وبين الأغلبية. ووصلوا إلى أعلى درجات البروز، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية (المتجمع العمالي السعدي)، حيث يوجد عشرات اليهود من أديان ومفكرين وفنانين وعلماء يدافعون بأعلى صوتهم عن طريقة الحياة الأمريكية. أما فيما يخص القطاع الاقتصادي، فإنه يوجد مائة وأحد عشر يهودياً ثرياً، من أصل أربع مائة أمريكي، يعملون في العقارات والتمويل والمصارف والملاحة والبرصة والإعلام.

وهي من وجهة الرأسمالية، انخرط العديد من أعضاء الجماعات اليهودية في شركات الاشتراكية النورية. ويلاحظ أن الكثيرين من هادي ومؤسسي شركات الشيوعية كانوا يهوداً. أما تفسير هذه الظاهرة فيعزود إلى ثقافة بعض اليهود الواسعة، وواقعهم كأقلية مضطهدة ولا عجب في اعتراف الاتحاد السوفيتي بقوة إسرائيل فور قيامها، ونو منيع نطاق العلاقات بين موسكو وتل أبيب يشمل الدعم البشري والعسكري

ويتطرق للمجلد الثالث، أخيراً، إلى مسائل لم يتطرق إليها أحد من قبل من

هذه المسائل يذكر إسهامات بعض أعضاء الجماعات اليهودية في كل نواحي الحياة، من تشكيل موسيقى، ورقص وكوميديا وسينما، وأدب وفلسفة، وعلم اجتماع وعدم نص، وبرية وبعيد لكن مجرد الإشارة إلى أن الإبداع الثقافي لا يعرف حدوداً لثبة أو عرقية أو دينية، وأن يدع بعض اليهود هم يحصل بسبب كونهم يهوداً، بل بسبب كونهم مبداً عين توفرت لهم ظروف معينة أظهرت إسهاماتهم في إغناء الفكر الإنساني ويمول المسير في هذا الصدد لا توجد ثقافة يهودية حاصلة مستقلة، تمرر عن وجدان أعضاء الجماعات اليهودية وملوكهم، وإنما توجد ثقافات يهودية مختلفة باختلاف التشكيل الحضاري الذي يرصد أعضاء الجماعات اليهودية بدخولهم.

إن من حق المثقف العربي أن يعرف حدود الصهيونية معرفة دقيقة، خاصة وأن أمام مرحلة تشهد ارتفاع الصراع في الشرق الأوسط من خيبة إلى الخيبة فقديمًا كان المثقف العربي يعرف في فهمه بل كيان الصهيونية على ثلاثة عوامل رئيسية العامل الديني، والعامل السياسي، والعامل الدولي

أولاً العامل الديني، إن أية قراءة لعوامل المؤثره على القرار السياسي لإسرائيل كانت تعود البحث العربي إلى دراسة تدريج في إسرائيل وثقافتهم الدينية والأهمية القصوى كانت تغطي للعلاقة القائمة بين اليهود، كل اليهود، وأرض فلسطين ضمن الإطار التوراتي في يهودية إسرائيل لها موقع خاص في تكوين الثقافة السياسية عند أبناء المجتمع الإسرائيلي؛ لأنها تحكم بكل الشعور والإيمان والتصرّفات وهكذا فإن إقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، قد مثلت بنظر اليهود تحقيقاً لنبوءه توراتيه منحهم موقعا خاصا في علاقتهم مع يهود كشعب المختار هذه الخصوصية أثار في عموم اليهود حماس التمسوق، وجمعيتهم ينظرون إلى غير اليهودي نظرات السليبي والاستعلاء والاحتقار وهكذا، ما من سبل فهم انتمسكات الإسرائيلية إلا بالعودة إلى التراث اليهودي المتمثل في التوراة

ثانياً العامل السياسي، على المستوى السياسي تابع اليهود طلب يهود في الإجابة الجماعية للشعوب المجاورة وسرقه أرضهم ولابد من الإشارة هنا إلى أن انتقاء

يهود كيهود كشعب المختار لا معنى له خارج نطاق وعده بهم بأرض فلسطين في المقابل، ليس صحيحاً القول بإمكانية الفصل بين اليهودية والصهيوية^١ لأن كليهما يحصى على برزير يديولوجي خلق دولة إسرائيل كل هذا يعنى أن الصهيونية لم تبدأ في مؤتمر بول عام ١٨٩٧، وبم نكن ولادة ظروف العداة لسامية التي ظهرت في أوروبا في القرن التاسع عشر، وبالتالي لا يمكن فصلها كإحدى القوميات البورجوازية بكلمة أخرى إن الصهيونية ما كانت لتوجد تولا حذرُها التوراتية^٢

ثالثاً على المستوى الدولي، الصهيونية هي أيضاً حركة استعمارية وجمعية أكثر وضوحاً إن الممارسات الصهيونية الجبررة ديباً، لها حظاؤها الاستعماري والإمبريالي فالتمهيد المعنى للاستيطان الصهيوني في فلسطين جاء عقب وعد بلفور للصهاينة بأرض فلسطين «كوطن مومي يهود» الصهيونية إذن تُعتبر الرابطة العضوى بين وعد يهود التوراتي ووعد بريطانيا العظمى السياسي

هنا، باحتصار شديد، ما كان يعول عليه الناشف العربي في محاولته فهم الطبيعة الصهيونية ملكيان لإسرائيل لكن ما تعلمه الموسوعة بموق تعصلاً ثلاثه الذين ونوسخ والأداء لإسرائيليه للنسطة الصهيونية، وإننى أعتقد أنه لابد من البحث عن كل جوانب العدو الصهيوني وأسماليته ومخزانه، لا سيما ونحن على أبواب تسوية في الشرق الأوسط، قد تنهى حالة الحرب مع الكيان الصهيوني، وتفتح باب الصراع الإقليمي في شئ الحقوق الاقتصادية والثقافية والسياسية من هنا أرى أن الإجماع الذي حققته الموسوعة هام جداً، من حيث إنها وصفت بين يدي الخلق العربي كل الخريجات والتماصيل، ومكنت كل لأحاجي المتعلقة بالعدو الصهيوني فالموسوعة تسلط الضوء على العدو الصهيوني، وتقره أمام الرأي العام العالمي، على قاعدة أن محاربه الصهيونية تبدأ من خلال معرفتها و تحديد البنى تفرجه بالموسوعة في ريادة مهم للعقيدة الصهيونية يمكن تلخيصه على النحو التالي

١. تأكيد الصهاينة على أن هلك وحده أزلية لليهود، ويحصرهم في هذا إلى أن الدولة الصهيونية هي فلسطين أمر منطقي، بل وحتي

٢. يؤمن الصهاينة بأن اليهود شعب واحد، ومن ثمّ علائق ان يهودى الرعى اليهودي

للمحافظة على وحدة هذا الشعب وعلى هُويته، وعلى ولائه الكامن بالشعب اليهودي، وعلم انتمائه إلى الشعوب أو أوطان أخرى

٣- يُصر الصهاينة على استخدام كلمة «يهود» بقاءً عرقيًا وحضاريًا وإثنيًا وهكذا يتحدث الصهاينة عن أنفسهم يهوديًّا والأزدياء يهوديةً، بل والعرب يهوديةً، تحسب كلُّها خصوصية يهودية مطلقه، لا علاقة لها بالتشكيلات الحضارية المختلفة

٤- يدعى الصهاينة أن فلسطين التي يطلقون عليها مصطلح «إرس سرائيل»، أو «الكبرى»، أو «أرض ليحادة»، أو ما شابه ذلك من مصطلحات دينية أخرى - هي مركز الوجود اليهودي، وأنها النقطة التي يحج إليها اليهود معنويًا عندما يعبرون عن الاستيطان فيها، وهي لأرض التي «يعودون» إليها فعليًا وبحضن إرادتهم من المتى أو المشتت، حيث تمنح أبوابها لهم

٥- ينكر الفكر الصهيوني واقع الجماعات اليهودية الحضرية والفلسطينية الحيويين التراكمي، وي طرح فكرة الهوية اليهودية العالمية الواحدة.

٦- اقتصر الكتابات الصهيونية على الحديث عن الاعتداءات والهجمات التي يتعرض لها أعضاء الجماعات اليهودية، باعتبار أنها أمر فريد يحدث لهم وحدهم، وأنها تعسر عن كُره لزلزل يابهد، ونتيجة حسية لوضع أعضاء الجماعات اليهودية خارج فلسطين

٧- يحاول الصهاينة احتكار دور الضحية لليهود وحدهم دون غيرهم من الجماعات أو الأقليات أو الشعوب، حيث تُصور الإبادة النازية باعتبارها جريمة موجهة ضد اليهود وحدهم وهذا يرفض الصهاينة أية محاولة لروية الإبادة النازية كتعبير عن شط تاريخي عام، يتجاوز الحالة النازية والحالة اليهودية كما يرفض الصهاينة تمامًا محاولة مقارنة ما حدث لليهود على يد النازيين بما يحدث للعالميين على أيديهم

٨- المشروع الصهيوني مجرد لا يتجزأ من التشكيل الاستعماري الاستيطاني في

المرب، وما كان مقصوداً أن يحقق دون إمكانيات الإميرالية العربية ودون طموحاتها أو آلياتها

٩ الصهيونية هي معاداة تطبيق مقولات الفكر الرومانسي القومي المصري على اليهودي. لقد تأثر معظم المفكرين الصهيونيين (هرتزل وبوردو) بفلسفة نيتشه وأفكاره من القوة وأخلاق العند والإنسان الأعلى. أو الأسفى.

ويبقى تساؤلنا الأخير حول إشكالية العلاقة بين اليهودية والصهيونية. إن هذه الإشكالية تتحدد من جهة أولى في اليهودية كدين خاص، بما يحمل من خرافات وأساطير مسامسة وتعاليم عنصرية تجاه غير اليهود، وبمط حياء الجماعات اليهودية التي عاشت توارى حها الطويلة في مجتمعات ظلت منبر له عنها

ومن ناحية ثانية، فإن الصهيونية كمحركة سياسية بها أرساطها الدولية. ومادها الأساسية هي الجماعات اليهودية المنتشرة في العالم، وهدوها الأساسية التي تبحث في تحقيقه بسببة عالية هو إقامة الدولة اليهودية، التي شكّلت ططس ماعدتها لا حدودها، لأن حدودها خارج إطار التصور الدينى الصهيونى من المرات إلى النين. هو حدود القدرة الصهيونية على اتوسع. لذلك؛ فإن مقارنة حركة الاسيطان اليهودى بسانر حركات لاسيطان السابقة، مع إفعال دور العميدة الدينية اليهودية. لن يؤدى إلى فهم صحيح لطبيعة لاسيطان اليهودى، ولا لطبيعة الدولة اليهودية وسياساتها الداخلية والخارجية. كما أن التشديد على الجانب الدينى وحده، وإفعال دور الاستعمار ومصالح الدول الكبرى في إنشاء هذه الدولة. سيؤدى إلى فهم سطحي ومصلل لطبيعة هذه الدولة والقوى السائدة بها، والتي بنى سياستها على أساس للمصالح، وليس على أساس المبادئ. فية كانت أو غير ذلك

يشير الدارسون الذين يعمدون بشكل قاطع بين اليهودية والصهيونية إلى وجود صهيونية غير يهود، وإلى أسمه الصهيونية غير اليهودية على الصهيونية اليهودية والمقصود بالصهيونية غير اليهودية هو المسيحية الأصولية، التي عملت قبل مشاة الحركة الصهيونية على دعم إقامة دولة يهودية في فلسطين، والتي تعمل حالياً على

دعم هذه الوثيقة، ودعم إيمانها التوسعية والعناني لكن هذه الصهيونية المنشرة هي أوساط المسيحية الأصولية ما كان بها أن تشا لولا حركة التنهؤ، التي شكلت لأساس الديني لهذه المواقف السياسية صمم حركة الإصلاح الديني (لوثر- كالفن)، تطور الاهتمام بالثورة باعتبارها كلمة الله، وأصبح العهد القديم هو المرجع الأعلى للسلوك والاعتقاد، وعدت قصص وشخصيات العهد القديم مأثورة ككلمة صبح الخير، وأصبح كثير من البرومستانتيين يرددونها عن ظهر قلب وحل أبطال العهد القديم محل القديس الكاثوليك، وتطور الاهتمام باللغة العبرية باعتبارها اللسان المقدس

وليس صحيحاً أن معظم اليهود المتشربين في أرجاء العالم هم بطيئهم صهيان- لكن ما من شك في أن الصهيونية قد جمعو في اسلاف اليهود إنسانيتهم، وتضليلهم برميح فكرة أن عدااء العرب لهم بسبب كونهم يهوداً. وإن كان لهذه الموسوعة من هدف غير محلي، فهو- برأيي- دعوه المفكرين العرب إلى البدء بحيرة تنقيح لليهود عبر كل وسائل الاتصال المتاحة، على أساس أن إقامة دولة إسرائيل شككت انتصاراً للصهيونية العنلية على اليهودية العربية، وطمساً لكل الإسهامات الإنسانية التي قام بها متفكرون وفلاسفة وأدباء ومثقفون، شاءت الصدفة التاريخية أن يكون امتدادهم الديني لليهودية

إن هذه الموسوعة تموى العديد من المواقف الخريشة، يذكر منها اثنين. الموقف الأول، تركيز الكاتب على احتمال الصهيونية واقعة الإيذاء النازية، التي لم تكن مرجئة هذا اليهود وحسب وإنما ضد سائر الأعراق التي اعتبرت من منطق الدرية غير ناعمة، من صهيون العرب. الموقف الجري- الثاني، يبرر من خلال سليل الكاتب الضوء على اليهود والعرب على السواء، وذلك بقوله إنه لا توجد ثقافة يهودية مستقلة، وإن التمازج العربية اليهودية هي نهاية الأمر جزء من الثقافة العربية. ويبيح يدحض الموقف الأول إحدى أهم الممولات الصهيونية في العصر الحديث، يبيح الفرق الثاني أكثر عمقاً، بأبعده الإنسانية، للثقافة العنصرية بالتمتاز العربية وتدحض هذه الموسوعة فكرة «المؤامرة اليهودية الكبرى على العرب، للتنمية

لكل العلوم وبصوره خاصة علم السياسة إن جرماً كبيراً من الهزيمة العربية أمام المشروع الصهيوني يعود إلى جملة من التراخي لاربعالية، التي سبب وأعقب قيام دولة إسرائيل بمعنى أكثر دقة إن هزيمة العرب في فلسطين تعود إلى عدم إدراكهم مقوله إن الحياة صراع، وإن الانتصار في هذا الصراع يتطلب حيلة وأحياناً استراتيجية، فالحرب لأهلها الطاحنة على أرض لبنان لم تكن تسببه مؤامرة صهيوية عدية، بل بسبب عدم بضوح المشروع القومي العربي على الساحة اللبنانية من هذا المنطلق مستخلص أن الحرب في لبنان حدثت لقتل روح النضال العربي، التي بانث مشايرها خلال حرب أكتوبر التحريرية عام ١٩٧٣، فلا عجب إذن في القول إن الحرب في لبنان كانت المصيدة المعديه لكل الاديانات عمدة بين بعض العرب والكيان الصهيوني



بحسب المرء إلى شعاعه انشائية لتقييم موسوعة الدكتور المسيري، التي قصص رها، رُبع قرن في البحث عن مصادر موضوعاتها، وفي وثائق المعومات ومختبرها وإحداثها وإنه، دون شك، عمل عربي جبار، يسهم مساهمة كبيرة في رضاء الفكر الإنساني عامة أن هذه الموسوعة تقضي الطريق أمام الأحياء العربية القديمة في صراعها المستمر مع الصهيونية، على قاعدة الموضوعية البينة كل البعد عن مولات مسيفة أو حقد تعمي



إشارات حول الصهيونية والنازية والبروتوكولات

سلامة أحمد سلامة *

الصهيونية والنازية

في أجواء التحيط والتخبرة التي نعيم على المنطقة، قد يصبح تهاور الملحقة الرائحة أمراً مطلوباً وضرورياً، في محاولة فهم التطورات المحيطة به، وزيادة معرفتنا بإسرائيل، وبالحركة الصهيونية التي أعزتها ورزقتها في الشرق الأوسط، وجعلت منها امتداداً حضارياً للفكر العربي لا يمكن فصله عن موقف العرب بصفه عامه من العالم العربي.

ومن أهم الدراسات التي تتجاوز الماضي، ولكنها تُلقي الضوء على الجذور الحقيقية لفكر الصهيونية، في احتكاكه بواحدة من أكثر التجليات التي تعبر عن حضارة العرب، وهي «البرقة»، وتعتبر في الوقت نفسه طريقة التفكير «التعامل الرائع مع الفلسطينيين والعرب في الصراع الحضاري القائم مع إسرائيل وفي السياسات التي يمثلها «الكود» المحاكم غيبلاً صريحاً لا غموض فيه. يأتي كتاب الدكتور عبد الوهاب المسيري عن الصهيونية والنزعة وتنهاية التاريخ، والذي يعدُّ بمثابة رؤية كاشعة لظاهرة «الإبادة» التي تستهدفها حكومة تسيانو حالياً تحتد الفلسطينيين، والتي تربط ارتباطاً وثيقاً بظاهرة «الإبادة» التي طبقها النازي على اليهود.

وتؤكد هذه الدراسة المفصلة أن ظاهرة الإبادة (الهولوكوست) وجدت داخل

* كاتب صحفي نائب رئيس تحرير جريدة الأهرام

النشكيل الحضاري الغربي، وأنها ليست مجرد مسألة عرقية قية، حيث إن لديه استعداداً للتخلص من العناصر غير المدعومة فيها عن طريق إبادةها بشكل منظم ومخطط. ولم تكن عملية الإبادة التي قامت بها النازية ضد اليهود غير مخطئة، بدأ منذ عصر النهضة في العصور ولا يزال مستمراً في ميانم والتشيان، وقبل ذلك مع اليهود الحمر في أمريكا الشمالية استناداً إلى فكره الأساسي في التخلص من العناصر الشريرة عبر الدمار، سواء أكانوا من اليهود أم العجم الأقل صرامة. ومن ثم، فإن الجريمة النازية لا تختلف كثيراً عن الحلول العنصرية الإمبريالية المعروفة بالمشكلات للعائلة، بل هي نتاج منطقي للحضارة الغربية الحديثة.

ويظهر من الدراسة أن النازية والصهيونية ليست بأية حال انحرافاً عن الحضارة الغربية الحديثة، بل هما يمثلان ميارين أساسيين فيها. ولعل أكبر دليل على أن الصهيونية حرة أصيل من الحضارة الغربية أن العرب يحاولون تعويض اليهود عما حو بهم على يد النازيين بإشياء الفنون الصهيونية عن جثث الفلسطينيين، وكأن جريمة أرتشيس يمكن أن تُصحى ما تكلاب جرائم دير يامسين أو ملحمة بيروت أو مذبحه قلنا! وقد أبحرت الصهيونية ما أبحرته من اغتصاب الأرض وطرد وإبادة الفلسطينيين من خلال التشكيل الإمبريالي الغربي، واستخدمت كل أدواته من عرو وقمع وترحيل وتهجير.

هل يبدو التآيد الأمريكي العربي المطلق لإسرائيل إذن أمراً يحتاج إلى تفسير؟ أم أن العرب أصبحوا من الفئات البشرية¹⁴



تراث مشترك

وتعنى هذه الدراسة انتصفاً التي وضعها الدكتور عبد الوهاب المسيري عن الصهيونية والنازية ونهايه التطبيع نظرة ناقية إلى التراث المشترك، حضارياً وفكرياً. وفي المقدمة، بين التجربة النازية والتجربة الصهيونية في فلسطين.

وهو مضرب مثالا على ذلك فكرة «الغير» التي أسسها النازيون لتروعب عشرات الآلاف من اليهود، مثل جيتو وارسو الذي بيع عدد القاطنين فيه نصف مليون يهودي، يحيطه سور مرتفع عقداً ثمانية أقدام، به مؤسسات السفلة الخاصة، وإدارته الذاتية، ومحاكمه، ونظامه التعليمي ولكنه يصنع اقتصادياً وأميناً للدولة النازية. فهو يستورد احتياجاته من الأغذية والمواد الخام من مناطق الاحتلال النازية ويستمد ثمنها من الجهد الذي يقوم به عدد من العمال يومياً يبيعون عملهم لسبيد وأفرادهم وهو ما كان يحس نوعاً من الإبادة البطيئة بسبب نقص المواد الغذائية والخدمات التي دون حد الكفاف

ويبدو واضحاً أن هذه التجربة بعدد ما هي ما تحاول الدولة الصهيونية تطبيقها على السلطة الوطنية الفلسطينية في غزة والضفة أي أن يتحول الكيان الفلسطيني إلى نوع من لجيتو الفلسطيني، الذي يحتج مدججة معه من الاضطلال الذاتي من إدراكه شربه، ولكنه لا يرقى إلى درجة الدوبه والمعروف أن نسيه هو، هو وحربه اليكود والأحزاب الدينية المتحالفة، يعارضون مبدأ الدولة الفلسطينية معارضة لا تعيل المناقشة

غير أن من أهم العوامل التي ستحكم بالفشل على مخططات الجيتو الإسرائيلية للكيان الفلسطيني أن الصفة العربية وغزة على خلاف جيتو وارسو - تقسم كياناً حضارياً مرگناً يعود إلى أعماق آلاف السنين، كما أن سكان «المناهل» بلحنة لم يرضوا قد عن المقاومة، وهو ما يجعل التحكم في فلسطين المحتلة بعد ١٩٦٧ أمراً صعباً، إن لم يكن مستحيلاً على حد قول الدكتور المسيري

وهي تمليه مفهوم «نهاية التاريخ» في الفكر الصهيوني، يقول المؤلف «إن الرؤية الصهيونية لتاريخ الإنساني تنحدر حول «تاريخ اليهود» و«تاريخ الأغباء»، ويركز القرمص الإلهي في اليهود شعب الله المختار، الذين سيعانون كل الآلام، إلى أن يلقى «الماتسح» ويعضى على أعناقهم ويجمعهم من شمس لأرض ويعود بهم إلى صهيون»

ومن هنا يرى المؤلف أن المجتمعات الاستيطانية من أكثر المجتمعات عداءً للتاريخ

وحيلاً نحو إعلان نهائيه ويرغم النحيم الصهيوني لاستعطائي أن تاريخ بلد مثل فلسطين توقف تماماً برحيل اليهود عنه وتحاول الحركة الصهيونية أن تضع إحلالاً نهائياً لكل هذا، بتجميع النعيس في صهيون-أر إسرائيل لاستئناف نالهم اليهودي، الذي يصح بطبيعة الحال إنهاء للتوزيع العربي

تقرأ الكتاب فمدرك أن أكثر الذين عاثو من مظانح الدرية ووحشيتها هم أكثر من نقولوا فكره، وفسفتها ومارساتها، فهل يعد التاريخ منه ١٩



الهدى الخفية

عصرون عاماً على قيام إسرائيل . ثمرات مع أحداث واحتفالات ما كان يمكن الخيال أن يتصورها قبل سنوات قليلة . احتفالات في القدس يشهد نائب الرئيس الأمريكي ، ومماداتها تجربتها ووزيرة خارجية أمريكا مع رئيسهم في لندن ، وسط تصريحات تبكى فيها على المصير المحزون للسلام في الشرق الأوسط . وقد بيع اليأس بالعرب جداً ثم يعودوا يعرفون معه أين الطريق ، وما الذي حدث . يسمعون ما نلت القوي الخفية التي زرعت إسرائيل ، وأقامتها وحملها وسألحها مورياً ، وجعلت منها دونه عظمى ؟ لا يستطيع أمريكا أن ترحمها على صنع ما لا يريد حشمة وهي التي أنجبتها ! بينما تتقرب أوروبا إليها وتخطب وتُعا وهي المستولة من طرد اليهود ، ووصمهم في لمحات النازية ، أو إيجارهم على الهجرة إلى فلسطين ، ليساموا مع الشعب الفلسطيني نفس المظانح النازية التي تعرضوا لها !

في هذه المناسبة المؤلة ، وجدتني أقرأ دراسة حديثة جميلة ، وصممها الدكتور عبد الوهاب المسيري عن «يد اليهود الخفية» حول ذلك الاتجاه الذي صاد كثيراً من الدراسات العربية ، يسيب إلى اليهود موى عجائبي يوجد في كل مكان . وبالأخص في مراكز صنع القرار بل ويلهب هذا الاتجاه إلى أن ثمة مؤامرة يهودية كبرى

تهدف إلى الهيمنة على العالم، وتحقيق المخطط الصهيوني اليهودي وبدأ هذا الفكر النازي يستشري ويريد، مع تصرفات نياحه الأخيرة، ورقضه حتى يتميد اتصالات اوسو ومع قتل أمريكا بهذا الوضع وسكونها عنه، وعجز الكثيرين من تفسير هذا السكون.

يرى المسيري أن هذه التصورات «النازية» التي تهيمن على الفعل العربي تُعدُّ أداة مصطنعة لتفهم والنسج، تضي على العدو قوة لا يسحقها فالإيهودي الذي يعر من البعض العنصري لأعداء اليهود، هو نفسه المستوطن الصهيوني الذي يحمل السلاح ويعتصب الأرض العربية ويقتل أهلها ويظلم دهم ويبيدهم أي أن العداء لليهود والاستيطان للصهيوني وجهان لعمل واحد، وكلاهما يطالب بطرد اليهود من أوطانهم. وهذه هي سياسة العرب الحقيقية تجاه إسرائيل

وفي هذا السياق، لا بد أن نذكر أن هذا الوهاب المسيري يُعدُّ واحداً من أعمق الدارسين لفكر اليهود والحركة الصهيونية، دراسة علمية موثقة، صرف يتمر عن بعض ملامحها، هناك مهم ماذا جرى ويجري لنا!



الوثيقة المرفزة

استد العرب، وكثير من المعتنق لليهود، إلى نموذج إسرائيلي في التفسير ينطوي على بهام اليهود بأنهم يحيكون مؤامرة عالمية، وردت وقائعها فيما يسمى بروتوكولات حكماء صهيون والتلمود واستخدم كثير من الكتاب والفرس العرب هذه البروتوكولات في شرح وتبرير فكرة المؤامرة، وفي تفسير النزاع والتصرفات والسياسات الإسرائيلية التي محقق لهم الهيمنة والتمرد

وفي الدراسة التي قام بها الدكتور عبد الوهاب المسيري عن يد اليهود الخفية، انتهى إلى أن الدراسة العلمية للتعقيد أثبت أن البروتوكولات وثيقة مرفزة، وأن مشر البروتوكولات وشاعتها، إنما كان يرمز من الشرطة السياسية الروسية للنسج

من الحركات الثورية والسرقة، ومن أجل زيادة تعانى الشعب الروسى حول
القيصر والكيسة، يتحتمهم من المؤامرة اليهودية الخفية العالمية

وتقع هذه البروتوكولات، وعددها ٢٤ بروتوكولاً، هي ١١٠ صفحات، نشرت
أول ما نشرت في عام ١٩٠٥، ملحقاً لكتاب وضعه مواطن روسى، ووصلت إليه
مسروقه بواسطة رئيس البوليس السرى الروسى في مرسا من أرشيف المحفل
الناشرى

والمكرة الأساسية من البروتوكولات هي فكرة الحكومة اليهودية العالم مفضلاً
عن عدد من الأفكار الأخرى التى تؤكد أن السياسة لا تخضع للأخلاق، أن اليهود
سيعدون مخططهم الإرعالي عن طريق العنصرية والخنوع وإفساد أخلاق العالم
المسيحى الأوروبى كما أنهم بشكرة سيطرة اليهود على الصحافة ووسائل الإعلام
ودور النشر، والسعى إلى تسخير الدول الاستعمارية حسب أهوائهم

ويقول الميرى (إن من الساذجة أن تستسلم البروتوكولات في الإعلام المصادق
للصهيونية، لأسباب هذه منها أن الوثيقة مروره، كما أن من يستخدمها بهمد
مهادفيتها أمام الرأى العام العربى الذى لا يؤمن بصحتها وثمة رأى يذهب إلى أن
الصهاينة يروجون لهذه البروتوكولات لأنها تقدم مشروعهم الذى يهدف إلى
خسب العرب على اليهود، وتحويلهم إلى مادة خام صالحة للتجهيز والتروطين في
فلسطين المحتلة)

وربما كانت أهم حجة في هذا الصدد، أن بعض أعضاء الحزب الحاكم في
العالم العربى مسهمون في ترويج هذه البروتوكولات، لتبرير المعجز العربى
والتحذير أمام العدو الصهيونى، مع أن لانتعاضه الفلسطينية أثبتت أن يهود ليسوا
من طينة أخرى، وأنه يمكن هزيمتهم، ولا شك أن إشاعة الرؤية البروتوكولية
على هذا النحو، إنما تقدم أهداف العدو الصهيونى، ويهدد ما أعجزه الانتفاضة



دوستر داموس

بين حين وآخر، تشر الصحف العربية والعالمية بيوعات للعنكبين والتجعين، تنبأ بحلوث كوارث أو حروب، أو روال عروش وسقوط أنظمة. ومن أشهر الذين أربطت أسمائهم بالنجيم، وما يزال الكثيرون يستشهدون ببيواته بوستر داموس. واسمه بالكامل ميشيل دي بوسر داموس. الذي عاش في الفترة بين ١٥٠٢ و ١٥٦٦ وهو معجم وطبيب فرنسي من أصل يهودي، نال شهرة واسمة بسبب ما يقال عن تحقق بيواته!

ويتعرض الدكتور عبد الله المسيري في كتابه عن الحركات اليهودية الهندسة والسرية (يد اليهود الخفية) لظاهرة السحر اليهودي، وارباعات الجمعيات اليهودية في الوجدان العربي بالسحر، نظراً لما يشمل عليه العهد القديم من ممارسات تقوم على الإيمان بالسحر، وما يقصده من إشارات وشعائر لجعل السحر معمولاً كوصيلة مشروعة. وتدل هناك يؤكد السبب والصراع بين موسى وهرون من ناحية، وعرائس مصر وسحرتها من ناحية أخرى، حيث يستخدم سحرة مصر سحرهم الخفي، أما موسى فيستغيث بالله الذي يُغيثه

أما بوستر داموس هد فقد وُجد بعائلة من أصل يهودي في مقاطعة بروكس في فرنسا، واعتنق جداه المسيحية بعد أن خضع بروكس للحكم الفرنسي عام ١٤٨٢، وحير لويس السابع رعاياه بين الطرد أو التمسح. درس بوستر داموس الطب وبرع في علاج كثير من الأمراض، خصوصاً الطاعون. ولكنه فشل في علاج زوجته وأولاده عندما أصابهم الطاعون، فماتوا عام ١٥٢٨. واتجه بعدها إلى السحر والنجيم وعالم القوى الخفية

وكان من أشهر أعماله كما يقول المسيري في كتابه -بيواته التي صدرت عام ١٥٥٥ وضمت ٣٥٠ رباعية، كتبت بأسلوب وبلغة فرنسية مبهمه وغامضة. وقد نُظمت الرباعيات في مجموعات تضم كل مجموعة مائة رباعية، ولذلك عرف هذا بحمل أيضاً باسم «التريات». ولم تلق هذه السومات أي اهتمام إلا بعد أن تحققت

ببوءته بقتل الملك الفرنسي ميري الثاني عام ١٥٥٩، فيد بهذا الاهتمام الواسع
يعدُّ صموئيل سوطات دوستر ادموس ومحاولة تلويدها

ومن بين ببوءاته التي لمحقق بالمفعل أحداث ثورتى إنجلترا وهرب، وصعود
وصعود نابيوت، ونجاح الإنسان في الطيران، وبحلَّى إندوارد الثامن عن العرش في
إنجلترا، وصعود رعيم الثاني، اسمه «هينري»، يشيب في زفافه كثير من النساء قبل
هزيمته (إنشاره إلى هتلر) ومع ذلك، فلا توجد دراسة جادة حتى الآن لعدم ما
تحقق من ببوءات ومسببها إلى مجموع عدد الببوءات التي نسبت إلى
دوستر ادموس!



جبهة من التحالف الغربي

يتوقع العرب من أوروبا أن تلعب دوراً إيجابياً بسيطاً في التوصل إلى سلام عادل
في الصراع العربي الإسرائيلي وبالأخص في عملية السلام الراهنة، ولا يهتمون
خفيه أملهم في كل مرة بمعجزتيها، الأوروبي عن ممارسة دورهم في إدخال عصر من
السودان على انسيانته الأمريكية للمحارزة لإسرائيل ثم لا يجد العرب بعد ذلك
تفسيراً لإحجام أوروبا الموحدة عن دال مريد من الجهود لحمل إسرائيل على الانزواء
بما تم التوصل إليه من اتفاقيات، ولا لحمل أمريكا على إنهاء سياسة متوازنة متبعة
في الشرق الأوسط

ولكن التفسير الذي يقدمه الدكتور عبد الرحاب المسيري في كتابه عن هذا الخلفية
حول تأثير النفوذ الصهيوني في السياسات العالمية، يلقى الضوء على هذا الناقص
في الموقف لأوروبي، بين ادهاء الرغبة في تحقيق سلام متوازن في الشرق الأوسط
من ناحية، والمعجزة أو الإحجام عن لعب دور فاعل لتحقيق هذا الهدف من ناحية
أخرى

إد يرى المسيري أنه على الرغم من أن العربي الصهيوني لا يلعب في أوروبا نفس

البور الذي يلعبه في أمريكا، فإن لسأله في التحليل النهائي لا ترجع إلى قوة أو ضعف الدولة الأوروبية أو دكت، ولكنها ترجع إلى حقيقة أكيدة هي الالتزام الأوروبي بالتحالف الغربي

رأى، مطرنا إلى سياسة كل من بريطانيا وفرنسا في الوقت الحالي تجاه الشرق الأوسط لوجدنا أنها تتفق والمساواة الأمريكية والتوجه الاستراتيجي العربي بشكل عام مع اختلافات طفيفة. ويمكن الباحث المتدقق أن يجد أن سياسة لندن أكثر اقتراباً من السياسة الأمريكية وأكثر دعمًا لإسرائيل، وأن السياسة الفرنسية أكثر ابتعاداً. وروي اعتدلاً داخل الإطار الغربي

وبالرغم من هذه الاختلافات الطفيفة في سياسات الدول الأوروبية، فإن النظرة العامة للعرب وراء الشرق الأوسط قد حددت مصالحها منذ بداية القرن التاسع عشر بطريقة تجعله ينظر إلى منطقة العرب باعتباره مصدرًا هائلًا للمواد الخام الرخيصة، ومجالاً حصيلاً للاستثمارات الهائلة التي تعود عليه بالربح وسوقاً عظيمه لمنتجاته ولذاته والتسلية، أو دافعه استراتيجيه شديده الأهمية بالنسبة لأنه هو

ويرجع سر النجاح الصهيوني في الغرب ليس إلى سيطرة اليهود على الإعلام أو الحكم أو المال، ولكن لأن الصهيونية كما يقول للسيوري هي جزء من التشكيل الاستعماري العربي، فلا مجال لتحديث إذن عن مصالح يهوديه وصهيونية مقابل مصالح عربية، وهذا ما يجب أن يدركه العالم العربي من البدايه

* * *

أيها العرب!

في غمرة الاحتمالات الإسرائيلية بمرور ٥٠ عاماً على قيام إسرائيل قد لا يجد العرب بين أيديهم محور اللجوء إلى أوهاام قديمة يستريحون إليها ومن أكثر هذه أوهاام هيمنة على العقل العربي، للقول بأن اليهود يسيطرون مسطرة كاملة على السياسة والإعلام الغربيين، وعلى الأخضر في أمريكا

ولكن عبد الوهاب المسيري يقدم في كتابه عن اليد الخفية لليهود في السياسة والتاريخ، رؤية مختلفة عن تأثير اللوبي الصهيوني أو جماعات الضغط اليهودية التي تسعى إلى كسب معادلات الرأي العام مع إسرائيل ومن أهمها في أمريكا لجنة الشؤون العامة الإسرائيلية الأمريكية (إيباك)، التي تعد من أهم جماعات الضغط على المشرعين الأمريكيين لتأييد إسرائيل.

ويذهب للمسيري في دراسته لاستعصافه، والموتقة، إلى أن اللوبي الصهيوني لا يتكون من عناصر يهودية وحسب، وإنما يضم عناصر أخرى غير يهودية وهو يضم كل أصحاب المصالح الاقتصادية الذين يرون أن تفويض العنصر العربي والإسلامي يحل مشاكلهم، كما يضم كثرًا من السرياليين، ممن كانوا يدعون إلى انتهاز سياسة دوح مشيطة ضد الاتحاد السوفيتي سابقًا، وكثيرًا من المحافظين الذين يرون في إسرائيل قاعدة للحضارة العربية وللمصالح الأمريكية، كما يضم جماعات الأصوليين، ممن يرون في دولة إسرائيل إحدى شائر الخلاص.

ولا يوظف اللوبي اليهودي الصهيوني عناصر يهودية وصهيوية وحسب، وإنما يوظف عناصر أخرى قد تكون معادية للصهيونية، ولكنها مع ذلك توظف بمساعي دواعي عنه وعن مصالحه، بسبب الدور الذي تؤديه الدولة الإسرائيلية في الشرق الأوسط وسبب تلاقي المصالح العربية والصهيونية.

ولهذا السبب لا يوافق للمسيري على الافتراض السائد في كثير من الأدبيات العربية، بأن اللوبي الصهيوني هو الذي يؤثر في صنع القرار الأمريكي، ويدفع السياسة الأمريكية في اتجاه يناقض والمصالح القومية الأمريكية، وبعد هذا الافتراض بقوله: «إن أمريكا قد تجد أن عدم لاستقرار لحكوم هو أفضل وضع للدهش عن مصالحها في العالم العربي، ولا توجد سوى ماطن اختلاف صغير بين إسرائيل وأمريكا، لا مختلف في جوهره، عن تلك التي نشأت بين فرنسا والمستوطنين العربيين في الجزائر، أو بين إتحادنا والمستوطنين الإنجليز في روديس».

هذه الرؤية قد تتناقض وكل السياسات العربية الرفعة، التي جعلت من أمريكا
وسيطاً وحكماً وراعياً لعمله السلام. ولكنها في الحقيقة تفسر بجملاء كثيراً من
ظواهر التواطؤ والتقصص، حيث يتعاطف التأييد الأمريكي لإسرائيل كل راد
الضعف العربي، وتشجع أساليب خداع المتعق عليه بين «روس» و«متباهو» كلما
أفزع العرب في الحزى وراء سراب السلام الأمريكي، الذي يصل بالعمل، ولكن
حساب المولة الإسرائيلية!



فراقة في الداخل النفسية للموسوعة

أحمد محمد عبد الله^١

من مجالات اهتمامي النظري والحائي ما يدور حول «طب النفس من منظور إسلامي»، وذلك لأنني طبيب نفسي، ومهتم بالإسلام، كوني أحد المؤمنين به، ولعطيني بأن لديه ما يقدمه في عالم البشر معرفياً وثقافياً، نظرياً وتطبيقاً

واهتمامي بالإسلام - على هذا النحو - تلاشي مع تطور نفسي الشخصي، وحركتي الاجتماعية، فكان طبيعياً من وجهة نظري أن أتصل بالحركات الشبيهة «السلامية الإسلامية» أثناء دراستي الجامعية الأمر الذي وصفتني في منتصف الثمانينات في موقع لم أكن أحلم به ولا أصدق حتى لأن كيف كنت فيه! وهو رئاسة اتحاد طلاب كلية الطب بجامعة القف مرة. ثم كان معبراً أن تترجح اهتمامي من «حركة» إلى «الثقافة» فيما بعد شعبي حراً من النهمة التي أعيش بها الآن، وهي وضعه الحركي المثقف، أو المثقف الحركي، على خلفه إسلاميه أومح وأعمق بكثير من تلك التي بدأت بها في الثمانينات

وكان وما يزال يحش دموياً من كل ما يدعم هذا الاهتمام، ولقد اسعدت كثيراً من معرفتي واهتمامي بالدكتور عبد الوهاب المسيري، ذلك الاتصال الذي احترم من بهايات الثمانينات وحتى الآن

وري كانت أفكار المسيري هي «غضبية الخلاص» التي أنشئتني من العرق،

^١ مفوض مساعد الطب النفسي - جامعة القاهرة

وحسرت الفجوة بين عالم الحركة بأطروحاته البسيطة والباشرة، وعالم الفكر والثقافة بتشعب تياراته وروافده، وتنوع وتعدد تضاريسه ومعالجه. وربما كانت الآثار المسيرة بمثابة «قشرة اليهضة» التي تغطي محمولاتها من الانسكاب، حتى تكمل مضجعا في عالم يعنى بالتضافعات والمسجدات. وكما أن هذه العشرة لا بد منها للتضج، فإن الخروج منها هم بلا بدع. وبدلاً من التناحية الحديثة «المنجس/تورد»، يعكس أن تظل العلاقة التصاعدية مستمرة ومتطورة.

في هذا الصدد رجب بأن أكتب مشاركة في هذا الكتاب الحواري حول رؤى لمسيره المسيري نداء «غير الموضوعية»، كما تصفه هو. ولكنني استجبت لاقتراح تعطيه مسأله. المداخل النفسية في الموضوعية، وأصمى بها هنا بشكل رئيسي. مدخيس

الأول هو «خفاق المروج المائي» في تمثيل ظاهره الإنسان في الجزء الأول من الموسوعة. وثاني هو «علاء النفس من أعضاء الحجاب اليهودية» مع ملاحظه أنني منذ أن ربيت للقاء الأول بين «المسيري» ومجموعة من الأصدقاء الباحثين والناشطين، والذي انعقد في مقر حزب العمل الرئيسي بالسيدة ربيب، الذي عمل مشكوراً استضافتنا وقتها، كما استجاب و «المسيري» لطلب اختصار متحمساً، متفقاً كعادته. أقول أنني منذ هذا اللقاء، وأنا أعمد هذا الأسلوب «اللقاءات الفكرية» في بلاد الأفكار ومناقشها، وهو الأمر الذي لم يكن شائعاً في أوساط الإسلاميين، وخاصة «الشباب» منهم. كما أنني منذ ذلك اليوم - صيف ١٩٩٠ - أنتمى الدكتور المسيري على خراب مقاربة أحياناً ومبدعة أحياناً أخرى، يظلمها هو أو تجمع في محفل عام. أقول هذا لأوضح أن علاقتي بالمسيري وموسوعته تتجاوز إمارة بعض مداخلها، أو الكتابه عنها كما أعمل لأن

عشت مع الدكتور المسيري خبرة وتجربة أن إحصاءه العربية هي ظاهرة إنسانية، يعني التماهي معها، وسدّها على هذا لأما من شكل يتجاوز محاولات الرجم أو التقييد. وأستحب أن تفكيك وتحليل هذه التجربة في أصولها الفلسفية، ومساراتها التاريخية، ونفاصيدها الوعوية. هلم ببناء «المروج المائي» الخاص بنا

أفراداً وجماعات وهذه الخبرة والتجربة يمكن تسطيحها لتصبح حلاً سادجاً سهلاً لما يمكن تسميته بجذد الأصالة والمعاصرة، أو لتصبح آلية دفاعية بسيطة في مواجهة الاحتياح الثقافي العربي، هي مقاس الحذاء الذي يعاني منه عرباً ومسلمين. عسى المستوي الثقافي الحضاري بين الناس -ويمكن- ولكن بصورة أصح قليلاً- تميل إلى مستويات ودباحات أو هوانش على من إنتاج، يصف معه بأنه معرفة إسلامية أو طب نفسي إسلامي - أو ما شابه ذلك، بسبب هو مجرد تلقين مضطحك يرى بالعلم والإسلام في نفس الوقت!

ولا أتورع عن القول بثقة -بالكثير من إنتاجه في هذا الصدد ليس سوى ركام قديم- أو عديم- الفائدة، معه الأكبر وبما يكون من باب 'التعلم عبر التجربة والخطأ'

ما يطرأه المسيري ينبغي أن يتم التعامل معه بوصفه معطيات أولية عامة تحتاج إلى تخصيص وتشغيل ومقارنات ومحاورات ومناظرات، ليس في مجال علم النفس فقط، ولكن في 'حقول' المتعددة التي دخلتها أفكاره، وعامت محها موسوعته

وهي مدخل 'فشل' نموذج ملادي في تفسير ظاهرة الإنسان 'بفتح' السيري ما سمعه بالبرعة الخدية مقابل البرعة الربانية، ويقول: «إن هاتين البرعتين أصيلتان في الإنسان، ولا تقسم حياته منى إحداهما، ولكن بالتجدوت معهما، والنوارى بينهما في طار من جمعية مفارقة هي «الله» سبحانه وتعالى»

والحقيقة أنى ما رلب أبحث عن «الله» في أدبيات علم النفس المعاصر «العربي» أسامياً، وفي أساليب الطب النفسي في التشخيص والعلاج، فلا أجد إلا شذرات متورقة باعثة، تقابلها فرضى صارمة، وعمومى مهيجى كامل في لوجات العبادة لما يسمى بالعلاج بالقرآن، ومظلومته المنهكة بسخى النفس وعبرهما، ناهيك عن تواضع وتقدم الاهتمام بالباراميتكولوجى -وأرى أن علم النفس الغربى- حقيقة العالمى، بعلم الشيوخ قد أوجد نمطاً متاعل ويتطور على أرضه ويحتل مجاهات متاعصه، وأطروحات جديدة دائمة، بعضها صارم وإفلاحي عامشى، وبعضها فى التيار الرئيسى والتوسعات عليه، لكن ذلك عندنا صلب إلى فشل ذريع فى عماله

أدائه، وتشجيعه، ووصفه للدواء الناجع لعلاج الأمراض النفسية والاجتماعية فكان المعروف الجريء عنه، والتحول إلى أفاق جديدة تعامل بشكل أكثر قرباً من معتقدات الناس، وأكثر فاعلية في شعاع الآمهم. وبذلك اعتقد إلى أنه معلومات علمية مضبوطة حول النتائج والأدوات

يحلل لسيرى أصول مشاة علم النفس الغربي تاريخاً وفلسفاً، ويربط منه وبين العلوم الأخرى، بل وبين الحجرة العربية بأسرها، ويقرر أن «العلوم الإنسانية في العرب والنساج التحليلة السائدة فيها تدور معظمها حول مفهوم الإنسان الطبيعي» ومنظر بالنسبة إلى الإنسان «مختيار» مجموعة من المحققين للنادية، والوظائف البيولوجية، والمادية بهذا بعض في تفسير، صرور الإنسان على أن يجد معنى للكون أو مركزاً له. والحقيقة أنه حيث لا يجد هذا المعنى، فإنه لا يسهر في الإنتاج، نظادى مثل الحيوان لأعجم، وربما يفسح، ويصبح عديمياً، ويحاطى لمخدرات، ويتحجر، ويرتكب الجرائم دون سبب مادي واضح. يستل الميرى يد فكرة «البحث عن معنى» أساساً لفهم الكثير من تركيب الإنسان المعنى، وسلوكه الفردي والجماعي. ويدعو إلى الاعتراف بالاحتياج الرباني في الوجود الإنساني. ويتحدث عن الإنسان الرباني الذي يبحث عن معنى، ولا يستسلم للبحث أو العلمية أو الواحدية لماديه

يقى الجهد المطلوب، للمحارب مع هذه الأطروحات. كثيراً للوصول إلى نموذج مسيرى، وربما شحمي، ثم تجليات علاجية. وقد يفيد في هذا الاطلاع على التراث «المعقود» لعلماء المسلمين عبر مرون حضارة الإسلام المسند، ولمعهد المالى لفكر الإسلامى محدولة مشكورة لـ «تكثيف» هذا التراث، محتاج إلى استعادة واستثمار وتطوير

في مدخل «علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية» يقوم للسيرى بعمل جصور لم يسبقه إليه أحد في مجال العربي. على حد علمي، ألا وهو محاولة تفكيك وتحليل «أين التحليل النفسي» سيجموند فرويد وأطروحاته الأساسية، وحدث بعد أن يحاول التصدي للإجابة على السؤال الشهير عن أسباب الارتباط بين

اليهود والتحليل النفسي أو علم النفس و لأسباب التي يفترضها لهذا الارتباط بنوع
أسباباً عامة. لا تخص اليهود. لا سيما يعلق بأمرين بعينين النظر، الأول أنه كان.
وما يزال. مجالاً يسمح فرصة أكبر وأسرع لتفريق الوعيمي، والحراك البحثي
والثاني أن اليهود ربما كانوا الأسرع تحلق أو تحرراً من فكرة مفاسد الإنسان،
وبالتالي إمكانية دراسته، ومبر أقواره بالأخبارات والقياسات

ويعتقد المسري أن «ظهور علم النفس والتحليل النفسي مرتبط بتطور اختصاره
العربية، وعلمه ظاهرة الإنسان تحلل النفس محل الروح، ويُدرس الإنسان من
إطار غرائزه وسلوكه»

وقد كتب أنظر منه إحلاله. ونوعاً طغى على استبدال المحلل النفسي بالفس،
والتمهي الأخير بالاعتراف، على ما بين الاثنين من تحولات جذرية بالاعتماد
والبحث في حد ذاتها

وأحب أن ألفت العبر هذا إلى أن «فرويد». وباللمعارضة. أصبح لأن، في
لأنه الساع في ممارسة الطب النفسي، ليس مجرد «موصية» قديمة فحسب،
ويكنه أيضاً أصبح يمثل أمراض الأكثر رواجاً ودراسية، بل و«موصية» وحلقات
عند البعض! لأن الأساليب الحديثة في التشخيص والعلاج، وفي أمراض أسباب
المرض والبحث عنها، وفي تعيب الأمراض، والبحث بطورها. أصبحت تمثل إلى
تفسيرات وشروحات أكثر بيولوجية من «فرويد» بكثير! وهي ظل ضغوط تتركز
الأدوية العالمية. وهي أكبر تجارة في العالم بعد السلاح والمخدرات. أصبحت
الأبحاث «العلمية»، التي تؤيد أحده وأسعبه لأسباب العضوية في إحداث المرض
النفسى وبالتالي تطرح استيقه فاعلية العقاقير الكيميائية في علاجه. هذه الأبحاث
هي التي تملأ صفحات للمجلات المتخصصة هذه الأيام والعمل يجري على قدم
وساق لاكتشاف أجهره وفي ما أب أكثر تقدماً من الباحة النفسية، لتصل إلى المسببات
الفسولوجية المستترة عن أمراض النفس، وبعض الكثرين نكل اكتشاف جديد.
أو احتمال ماكتشاف. يوصفه نهاية لعلم النفس، والطب النفسي بالنفس التقليدي أو
التاريخي له، ويوصفه خطوه على طريق دخول الطب النفسي بكنافه إلى معمل

لأجهزة الإلكترونيات، والحواسب لألية التي أصبحت البدل المعصري للتحليل
النفسى وغيرها من الوسائل التي كانت معتمدة لمعرفة مقاريس النفس، ومحاولة
تفسير تفاعلاتها!

ومع ذلك، وربما بسببه، تبقى دراسة «فرويد» - واسمها أطروحاته، ونقدتها -
هامة ليس للإلزام تاريخ الطب النفسى وحسب، ولكن على سبيل التجديد
والاجتهاد فيه بشكل معاصر، يتجاوز هيمنة عبادة مرجعية الكمبيوتر، وحضارة
الحاسوب والإنترنت

وهي إطار هذا كله أثار دهشى أن الدكتور المسرى لم يتعرض من قريب أو من
بعيد من اعتقده أنه الأهم - بالنسبة للمسرى وأطروحاته - بين علماء النفس اليهود،
ألا وهو «فيكتور فرانكل» و «فرانكل» كان يعني أن يوجد في موضوعه المسرى
بالتصاع لأكثر من مئة

١ - فهو يهودى دخل إلى معسكرات النازى، وعاش فيها تجريره إنسانية ثرية
وقاسية، كانت مبيهاً مباشراً ورتيباً لإبلاغه نظريته في التشخيص والعلاج

٢ - يعتبر «فرانكل» وصم قدرته للمساوية الثالثة في العلاج النفسى بعد فرويد
فرويد، و «مدرسة أدلر»، اللتين اهتم بهما للمسرى - و «فرانكل» من أبناء
«صنا» التي يرى المسرى أنها كانت مناخاً خصباً لمشوه علم النفس وتطوره

٣ - «فرانكل» يطرح فكرة البحث عن معنى، والعلاج بالمعنى، الأمر الذى يلتقى
وأطروحات «مسرى» من الإنسان الربى، الذى يتجاوب مع هذه الحاجة
الإنسانية بالقلب الذى أودعه الله فيه، وعموجه لا يتسلم للمعشيه أو يسقط في
العندية

وأنا ملين من التعريف على «فرانكل» لصديقه أسترأبه يهودية جرت بيننا
مناقشات في إطار علم النفس - وهو تخصصها الموعى بجانب العلوم السياسية -
وسمعت منها عن «فرانكل» لأول مرة، وموجئت بأن نه أبحاثاً في غاية الأهمية،
ولكن لأسباب ما - أتركها للبحث، وطفنة الغليب! - فإن أطروحات «فرانكل» بقيت

بعيدة عن متناولنا، محصورة في هامش محدود من المتخصصين، أشكرهم لأنهم في بداية الثعائبيات قاموا بترجمة أهم أعمال «فرانكل» Man's search for meaning an introduction to logotherapy إلى العربية لحساب دار تهيم بالإنتاج أكثر من اهتمامها بالنسويين والدعابة، وتولوا ترجمة الصديقه الأسترالية من ناحية، ونوفيق الله من ناحية أخرى. ليقبّلت أبحاث عن «فرانكل» في الفضاء الإلكتروني cyberspace على الإنترنت لعدة سنوات؟

وفي الكتاب المذكور يحكي «فرانكل» عن تجربته الرهيبة في معسكرات النازي، ثم يولد منها ملامح مدرسته في العلاج بالمعنى، وهو معنى فريد من الناحية العلمية، يرى فيه تأثير التجربة الدائيه بلبحث عن تطوير أفكاره النظرية، وأطر وحجته ومعارفه

ويبين القصص المروّعة، والامتخاضات الرائعة، عشت مع كتاب «فرانكل» الذي توافقت قراءتي به مع رحمة بالسيدة فاطمة نصف أقطار أوروبا ماراً بالبنان، وربما بعض المواقع، التي يحكي عنها «فرانكل» في كتابه فكانت تجربة ملحورية وروحية أعجز عن وصفها الآن. ربما أعود لاستكمال كتاب «فرانكل» في رحلته فادسه لأوروبا إننا أنيحت فرحة لذلك، وربما نتاح الفرصة للمسيحي أن يعرف عن كتابات «فرانكل» بيدي رأيه فيها، ومستفيد نحن من هذا وذلك؟

أقول كتابات «فرانكل» لأن «مكتور فرانكل» بعينه قد توفي بعد شهر واحد من تعرفي على أمره عبر تلك الصديقه، التي أرسلت إلي فوراً وقتها رسالة «إلكترونية» حريصة فالت لي في آخرها «ماذا تعتقد أن علينا من مسئوليات بعد موت «فرانكل»؟». ولم أجب على هذا السؤال حتى الآن!



« التاريخ اليهودي » بين الفهم الصهيوني والفهم العربي

دراسة في قراءة المسيرى للتاريخ

جمال الرطاسي *

يُعدُّ تاريخ محور العلوم الإنسانية كلها، فهو الذي يوضح لنا كيف بدأ الإنسان، وينبع تطور « نعر الأمام » والعصور « جهوده في سحق الطبيعة لحقمة غير أن كتابة التاريخ تُعدُّ عملاً محموقاً بكثير من الصعاب والمخاطر. رشح هذه الصعوبة من أن التاريخ لم يُعدُّ معيًّا بدرسه أنساب الرُّس « الملوك أو تسجيل عرواتهم وانصاراتهم، وإنما بدر من كل ما معده الإنسان أو فكر فيه أو أحسنه أو تمناه. وفي هذا الإحذر فإن التاريخ يُعدُّ مسجلاً لكن ما حدث داخل نطاق الإدراك البشري. وتُعدُّ مهمته المؤرخ من أصعب المهم، ويكمن وجه الصعوبة في أن المواد والمعطيات المستخدمة هي كثير من مجالات العلم التجريبي من هيرياء وكيمياء وغيرها تنسم بقدر كبير من الحيداء، هي حين أنه المادة التي يستخدمها المؤرخ تنسم بحد كسير من اللبوسه وأمراده. فهذه المادة الكسمة في المرويات والروايات والشهادات والوثائق، وكل ما أنشعه الإنسان شعاعاً أو كتابةً، فحتم كثيراً من رؤى أصحابها سواء أدوااتهم وبلاخره « لبسطة ولطيفتها، وهكذا يجد أن هناك تاريخاً لبسطة يُعنى من شأن عاداتهم وعصمهم في مصاف أبطال الأسطورة، وتاريخاً آخر مسكوناً عنه يمثل المستصعبين.

* أستاذ اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة عين شمس

وحيثما تكون كتابة الدفات لديها محفوظة بالكثير من المخاطر؛ فلا هراة في أن تكون الكتابة عن الآخر أكثر صعوبة ومشقة. وتبع الصعوبة من حقيقة أو كيه معادها أن أي تنوع تتكون في جوهره. وكما ذهب هيجل. من شعبين أحدهما موضوعي يتمثل في حقيقة ما حدث، أما الشئ الآخر فيتمثل في سرد ما حدث. ويضم هذا السرد بين ثابته تصبراً وتأويلات للأحداث. وهكذا، فإن قراءة السطر، أو الطرف للتصير للوقائع والحقائق تتبين. إن لم تتاقص في كثير من الأحيان. وتفسير الأطراف شئ سحقت في مواضعه السطر. ويمثل هذا السرد صلب التذكروة الحميمة لتجارب أو الشعوب المختلفة، والتي تتجلى في كثير من مظاهر الحياة، مثل أسماء الأفراد وألقابهم والنمائل والنصب التذكارية، والنصوص المقدسة وغير المقدسة، والمعادن والتعاليد، وكافة الصور السطرية للراسحة في النحس. ومن هذا، فإن صعوبة الكتابة عن الآخر تبع من صعوبة الإتمام بكافة مكونات سرته للتاريخ

ويلعب الدين دوراً محورياً في تشكيل الوعي الجمعي والطقوس والشعائر ولاحتمالات الدينية السوية تعد وسيلة هامة لدمج الماضي بالحاضر، وتذكير أتباع هذا الدين به. ذلك تكريمهم جرمًا من مجسوع أعظم تعود جذوره إلى عصور مسبوقة بالغ القدم. وعند إلقاء نظرة عميقة على أبعاد اليهودية، مثلاً، الفينة يجد أن حرمًا كبيراً منها يدور في هذه ذكررة الاصطهاد، هذه الذكررة التي لم يجاهي الحمية إن قلنا إنها تمثل أحد أهم «الموتيمات» في العقيدة اليهودية، حيث يجد أن القصة التي يتداولها اليهود بيلة عيد الفصح تدور حول مدى الاصطهاد الذي تعرض له اليهود على أيدي المصريين، وكيف حرروهم موسى من العبودية، كما أنهم يحتفلون بعيد المزمزم، حياة لذكرى المذبحة التي كادوا يتعرضون إليها على أيدي ملك فارس، وعيد «الحاروخاء» بعد تحليله لذكرى دمار «الهيكل». فالإحساس بالاصطهاد يعد المحور الرئيسي بمقيدة اليهودية وللمزج اليهودي. ومن ثم، فإن التاريخ اليهودي تشبع به مصطلحات تسمى «الغش» والشاب والخراب

وتهدف هذه الدراسة إلى التعرف على ملامح الفهم العربي في مواضع الفهم الصهيوني للتاريخ اليهودي، وتأخذ من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية

للمذكور عند الزهاد المسيحي نموذجًا لطبيعة المذهب العربي الرعبي للظاهرة الصهيونية. وعند الحديث عن هذه الموسوعة، التي أصبحت ثقل بحق مع الهرم المرمي العربي الذي نُطِن من خلاله على إسرائيل، يجب أن نضع في اعتبارنا أن قسما لا تأتي من عرارة المعلومات التي نضمها من كل المكونات المادية والروحية للعقلية اليهودية الإسرائيلية، والتي تكس في قدرها التحلية على رصد الفقه التي الفاعلة والمحركة للتحولات المختلفة للحركة الصهيونية

وحتى يمكننا فهم حقيقة المودج المسيحي الذي طرحه المسيحي لفهم الظاهرة الصهيونية يجب أن نوقف في البدء أمام طبيعة الطرح الكلاسيكي الصهيوني لنابريج، حتى نسممهم بالمالي قيمة الائتمانات التي وجهها المسيحي للموسوعة الصهيونية التاريخية



الفهم الصهيوني للتاريخ اليهودي

وجدت الصهيونية في التراث اليهودي العقائدي الكثير من المرات والسرائع التي استعانت بها لتقصاء على كثير من التفاصيل الجوهرية الكامنة في أيديولوجيتها، والتي تجلت في شعارها الداعيين إلى طييع الشخصية اليهودية، وإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين. وحلت الصهيونية هذا التناقض من خلال طرح تفسير خاص بها لتدبايه اليهودية، حيث رأت الصهيونية أن الدبايه اليهودية تنطوي على ملمحين رئيسيين، أحدهما كوني ممثّل في الدعوة إلى الله الواحد خاص بكل البشرية، والآخر قومي ممثّل في تفصيل الربّ آل إسرائيل على منابر الشعوب. وذهبت الصهيونية إلى أن هذين الجانبين يُحدّان كوجهين لعملة واحدة، ومن ثمّ ميلان شعارها بعدلان امتداداً، ثب من «تناقض وهمي» في العقيدة اليهودية. وقد أدركت الحركة الصهيونية منذ نشأتها أن تطبيق شعارات وتجميع الطوائف بدستة و«بداشتات» وهو نمة الالمصهار، نكتفه الكثير من الصعاب،

بأنى في عقدها وجود فروق ترميزية وثقافية واقتصادية واجتماعية. بل ودبية أيضاً. بين مجمل التطوائف اليهودية، بصورة يتعذر معها الحديث عن وجود تاريخ مشترك. كما كان من بين الصعوبات التي واجهتها الحركة في هذا الصدد أنه لم يكن لليهود أى حساس بالتركيخ. ومن هنا حرص الصهيونية على «صناعة تاريخ يهودى عام توافق أحداثه وفهمها للتاريخ

وكان المؤرخ الصهيونى شمعون دويو (١٨٦١-١٩٤١) أول من طرح إطاراً نظرياً لتاريخ اليهود، حيث ذهب إلى أن تعريف «الأمة» يطبق على شعبين أحدهما داخلى، يتمثل في وجود سمات ثقافية يجمعها، وآخر خارجى، يتمثل في وجود دولة أو إقليم أو لغة. يقول دويو: «إن كل جماعة تحت إطاراً تاريخياً ثقافياً تُعدُّ أمةً حتى لو فقدت السمات الخارجية للقومية، المشكلة في العولة والإقليم واللغة». وتُعدُّ هذه الجماعة أمةً طال أنها تملك الرصة في مواصلة نشاطها الثقافي». «بعد النظر في هذا التعريف نجد أن دويو سمى بر أن الأمة شرط رئيسى في تعريف الأمة، وقد استثنى الأمة من هذا التعريف لغيرته بطبيعته التعتدية المعنوية الشائنة في أوساط اليهود، فهناك من يتحدث منهم الإمبريرية والروسية والعربية، فضلاً عن أن العبرية لم تكن هي اللغة الشائعة في أوساطهم

وهي الرقبة الذى رأى فيه دويو أن المكون الثقافي هو العنصر الرئيسى المشكل للهوية اليهودية عبر العصور، بعد رفض عدد آخر من باحثى اليهود مثل هذا الطرح. وكان من بين هؤلاء إبراهيم ليون الذى رفض «على ضوء اعتساده النهج الماركسى في تحديد المسألة اليهودية. طرح دويو وغيره من المؤرخين، ورفضه بالتحالفة، ورفض إبراهيم ليون هذا التحديد بقوله: «بعد التاريخ اليهودى واحداً من أكثر المجالات المستعمية على الفرامسة العلمية، فالدراسات السابقة ذهبت إلى أن اليهود حافظوا على وجودهم بفضل رعاية الرب وتحسُّنهم بالتحاليم الدينية، هي حين أن الأخذ بالنهج الماركسى في التحليل يكشف أن أنشطتهم لاقتصادية هي التي حافظت على وجودهم. ويجب أن نتذكر مقول ماركس: يجب ألا يبحث عن عالم اليهودى في دينه، وإنما يجب أن يبحث عن أسرار الدين في اليهودى»

وكان لتبني ليون للنهج الماركسي - الذي يُعدُّ في طبيعته منهجاً اجتماعياً اقتصادياً في التحليل - أهمُّ الأثر في عدم مواءمة التاريخ اليهودي من منظور المصادر اليهودية، التي هي في الأعين الأهم مصادرُ دينيه وعلى ضوء هذا الموقف التقدي تجاه المصادر الدينية اليهودية يجدد يدخض كثيراً من روايات المصادر اليهودية، ويشرح في المقابل تفسيراً اجتماعياً اقتصادياً لوظائف الجماعات اليهودية في العالم القديم. ومن هنا فقد سار ليون على درب الباحث صوميرت الذي يرى أن البنية الوظيفية الطبقية لليهود هي التي صاغت عقيدة اليهود الدينية، ومن ثمَّ فإن العهد القديم والتلمود بُنياناً من شأن الاشتغال بالتجارة، حيث جاء في سفر التثنية «سُكرض أنما كثيرة، ولن تسير بها»، وجاء في باب سوط بالتعمود وعلى لسان الحاخام أليعازر «إن المصديق هو الذي يحب أموالهم أكثر من أجسادهم»، كما جاء في ذات الباب وعلى لسان الحاخام إسحاق «إن الرجل الحق هو الذي يعشق إدارة الأموال»

وعدد حتى ليون أيضاً في عمله أسطورة مركزية فلسطين في الوعي اليهودي، كما حرص على تفصيل أسطورة الاصطفاء التي تُعدُّ إحدى مسوغات ظهور الصهيونية على مسرح التاريخ. وبما نكس في الأدبيات الصهيونية الكلاسيكية يقول إن الفدايح التي تعرَّض لها اليهودي كانت نتيجة حسية لظاهرة معاناة اسمية المتأصصة في بؤس البشرية، دحض ليون أسطورة العناء لليهود، وعُلِّل في المقابل هذا المدَّايح بعدم انخراط اليهود في عملية الإنتاج في بلدانهم، وكتلتهم بالاشتغال بالزراعة والمعيش على هامش ترويض بلدانهم، فيقول «ببما حققت طبقة الرأسمال الأوروبية مكانتها الاقتصادية من انخراطها في كافة نظم الإنتاج، فإن رأس المال اليهودي لم يتركهم إشر مشاركتهم في عمال الإنتاج، وإنما من استهلاك رأس المال والمعيش على فائض الإنتاج»

وخلص ليون من تحليله الاقتصادي لأنشطة اليهود عبر التاريخ إلى استنتاج مُفاده أن اليهود شكَّوا عبر التاريخ طبقة مستقلة، حرصت أبداً على احتكار فائض الإنتاج وأن تقوقع اليهود الطبقة هو الذي أتاح لهم الحفاظ على خصائصهم

الدينية واللمعية، وهكذا فإن اليهود يشككون صديق من جهة، وشعنا من جهة أخرى.

وعند النظر في هذا الاستشهاد الأخير نجد أن بيون توصل، رغم اعتماده في تحليله لتاريخ اليهودي أدياب الماركسية، إلى ذات الرؤية الصهيونية التي تؤكد أن لليهود سمات ثقافية وعرقية تميزهم عن غيرهم من سائر البشر.

وكان اهتمام المدارس الصهيونية المستلعة بفروعة التاريخ اليهودي، سواء من منظور وطني أو ديني، مرتبطاً بسميتها لإيجاد هـسم مشترك يجمع بين كل اليهود وقد عبّر الشاعر والمفكر الصهيوني ييالك (١٨٧٣-١٩٣٤) في خطابه الذي ألقاه في عام ١٩٢٥ عند أفراح الجامعة العبرية في القدس عن أهميته فصحاه التاريخ بقوله: «فلنا أن مستخرج من كل نظاماً لأدبية أي مدمج من ملامح القومية، وأن يث روح الحياة في ركابنا ناضى، وأن نعمل على تحقيق الترميد والوحدة بين كافة هذه النظم، وأن نصنع منها تاريخاً مشتركاً».

وعند النظر إلى هذا الاستشهاد يجب أن نضع في اعتبارنا أن لأساطير اليهودية تُعدّ واحدة من أهم مكونات النظم الأدبية اليهودية التي تحدث عنها ييالك، ونسب هذه الأساطير بالإعلاء من شأن خصوصية اليهود، وادعاء تفرُّدهم إلى الدرجة التي تؤكد فيها على أن هذا العالم لم يُخلق إلا من أجل اليهود، وأن الرب هو المنحكّم الأرحم في مسيرة التاريخ اليهودي!

وعلى ضوء أهمية الأسطورة في الفكر اليهودي والصهيونية، مرجّح في هذا المجال أن حرص الحركة الصهيونية على نشر الأساطير اليهودية في أوساط المستوطنين اليهود في فلسطين قبل عام ١٩٤٨ لم يكن نتيجة لدواعي أكاديمية محردة، وإنما كان جزءاً من مشروع سياسي أعمق وأعمق، تطلّت عاقبته في «حق» تاريخ يهودي / صهيوني، تقوم دعوامه على فكرة أن هناك وحدة معرفية تجمع بين كافة يهود العالم، وأن الأسطورة هي إحدى مكونات هذه الوحدة.

ويمكننا أن نسوق مثلاً آخر لإظهار مدى اهتمام الحركة الصهيونية بالتاريخ،

الذي رأيت فيه حير وسية لتحقيق هدفها للمثل في إقامة وطن قومي لليهود فقد ذكر الباحث صموئيل ديور في مقدمة كتاب إسرائيل في الشتات «يجب أن يخرج من كل الأحداث أسبابه التي مرتبها بعدد من الخصائص الثابتة، وهذا من خلال الربط بين الأحداث والبحث في دوافعها وملازماتها. ويجب أن يعد تشكيل الماضي ويجب ألا تكف عن البحث والتقصي في الماضي، ليس من أجل عادة تشكيل فهم الماضي، وإنما من أجل ترسيخ وتعميق الوعي والإحساس بالتاريخ»

وعند النظر في هذا القول يمكننا أن نخرج منه بعدة ملاحظات، في مقدمتها أن المؤرخ الصهيوني لا يقيم في برح عاجي يعكف فيه على دراسة الأحداث وإنما يعمل على قراءة وتفسير الأحداث، من منظور الفكر الصهيوني. وتتمحور القراءة الصهيونية للتاريخ بالنالي على خلق مجموعة من الخصائص، تتمحور في مجملها حول فكرة وجود وحدة معرفية بين مجمل الطوائف اليهودية في كل أماكن والمصور، وفي أن فلسطين كانت محور النشاط الثقافي لليهود عبر العصور. وفي إصدار هذا القول يعكف المؤرخ الصهيوني على إبراز العلاقات الثقافية التي سادت بين الطوائف اليهودية أينما كانت، سواء في العراق أو روسيا أو المغرب أو بين فلسطين ويحصر في المؤرخ أيضاً، ويوجب هذا القارئ على إبراز أن مختلف الأدبيات اليهودية القديمة كانت تمثل جُل اهتمام اليهود، ومن هنا، فحينما يتحدث المؤرخ الصهيوني عن يهود مصر أو بولندا، فإنه يستخدم تعبيراً مثل «يهودية مصر» و«يهودية بولندا» ويهدف مثل هذا الاستخدام إلى إظهار أن العقيدة اليهودية دعت. وليس غيرها. كانت تمثل صلب اهتمام اليهود أينما كانوا

ويعد هذا الشاهد الذي استخدمه دليلاً على دقة ما ذهب إليه د. عبد الوهاب المسيري في طرحه لنظرية اختلاجه التي تتماهى فيها الحفود المعاصرة بين الإله والشعب، والتي لا يتجلى في إطارها الإله في كل مظاهر الوجود وحسب، وإنما يتجلى أيقياً في داخل جماعته، ويجعلها بالتالي جماعة مقدسة لا يمكن للعمل البشري تغيير تاريخها

ويوجب قبول الوحدة الثقافية اليهودية الذي صاغته حركة الصهيونية يخرج

كل من يطلع تاريخ اليهود في مختلف عصوره بانطباع - إن لم يكن بقناعة راسخة - بأن أعمار العهد القديم والتمود كانت تمثل دائماً محور اهتمام اليهود ، سواء كانوا في فرنسا أو بولندا أو مصر ، كما أنه يهجر بقناعة معادها أن أدبيات اليهود على مختلف العصور كانت تدور في فلك الحبس إلى مسطير . ويهدف تحكيم هذا المعايير في الأدبيات التاريخية اليهودية إلى إحياء وجود مكون يهودي ثقافي عام يجمع بين كل الطوائف اليهودية ، وأن هذه الطوائف كانت تسبح بخصوصية ثقافية غيرها عن المجتمعات التي عاشوا فيها



الفهم العربي لتاريخ اليهود

كان على الطرف العربي ، ومنذ تفجر الصراع العربي الصهيوني في عام ١٩٤٨ ، أن يعمل على تفيد أسطوره وجود تاريخ يهودي عام ، وعلى طرح تفسير عقلائي لمكونات هذا التاريخ . وقد تعددت ذوات هذه السرخ ، مذهب البعض إلى أن اليهود شر مطلي أيما كانوا ، وأن مدارس إسرائيل ما هي إلا امتداد للمدارس والدساتين التي ارتكبوها في الماضي . بل وذهب البعض لتصور أن يروتوكولات حكماء صهيون تعد دليلاً دامعاً على الممارسات التي بحكها اليهود ضد البشرية . وقد حرصت بعض النيارات القومية على تفسير ظاهرة الصهيونية في حلال ربطها بالمشروع الاستعماري ، غير أن هذه النيارات لم تنجح في تبييد العمر من المحيط باليهود وتاريخهم . وعلاوة على الكتابات الفكرية سخنة ، حرصت مؤسسات الأكاديمية على التطرق إلى الصهيونية في رسائلها السنوية المقدمة لبل در حتى اندجستير والدكتوراه ، غير أن هذه الرسائل - ونظراً لصرامة الأكاديمية - حرصت دائماً على دراسته شقاً أو جانب يمين من الظاهرة الصهيونية ، ولم تنح إلى التعرف على القوتين الفاعلة في فهم الحركة الصهيونية للتاريخ

وعند الحديث عن الكتابات العربية الجادة عن اليهود نجد أن كتاب اليهود

إتفروبولوجيًا الذي أصدره الدكتور جمال حمدان في منتصف الستينات يُعد علامة بارزة أو نقطة تحول في تاريخ الدراسات المعرسة عن اليهود وإسرائيل، كما أنه من أكثر الأعمال التي تركت أثراً واضحاً على المسيرى وهي كتابات كافة الشخصيات في الدراسات اليهودية وفي الشؤون الإسرائيلية. ويُعد هذا الكتاب امتداداً لسائر أعمال حمدان التي كانت تتركز على التحقيق والتحليل والبحث عن قوانين حاكمة لحركة التاريخ، ولقوله من خلالها إلى نماذج هُيا يمكننا من خلالها فهم الواقع في كليته، وليس من خلال جمع أكبر قدر ممكن من جزيئاته المتناثرة وتكمن أهمية حمدان في أنه أول من انتَهك حرمة «مصطلح» «السامية» الذي ظل يُطلق طويلاً على كافة اليهود، مما خلق إحساساً دائمًا بأنهم يهود إسرائيل ويهود كافة دول العالم إلى أصل سامي مشترك، وفي حم صه، ومن خلال الامتداع عدد كبير من الإحصاءات والبيانات، على مدى مقولة أن اليهود يمثلون جساماً مشتركاً.

وعند النظر إلى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية التي صكبت المسيرى عن إعدادها خلال ثلاثين عاماً؛ فإن السؤال الذي يتبادر إلى ذهن القارئ هو ما المواقع التي جعلته يتفرع طيلة هذه السواب لإعداد الموسوعة؟ وما الذي أضاعه إلى الفهم العربي للظاهرة الصهيونية؟ وتكفي الإجابة عن هذا التساؤل في كثير من أعمال المسيرى التي تتضمن انتقادات كثيرة للدراسات العربية السابقة في حق الدراسات الإسرائيلية، حيث يتعد المسيرى اكتساعه للتحليل في حق الدراسات الإسرائيلية بوصف شتى مكونات الظاهرة الصهيونية، وتسجيل الوقائع ومراكزها دون تساؤل عن المص، وإهمالهم باليات البحث أكثر من ثمرته العلمية وفكرته التفسيرية. ويتضمن كتاب هجرة اليهود السوفيت منهج في الرصد والتحليل (الذي صدر عن دار الهلال عام ١٩٩٢) انتقادات صريحة للدراسات السابقة، التي وصفها بأنها لا تخرج عن كونها عملية «تجميع وقص ونسق» للأرقام والإحصاءات، ومن ثم فإنها لا تخرج عن كونها «الحقائق» و«الحق»، كما أنها لا تسعى إلى إيجاد نموذج موضوعي لاجتهاد تفسيرى

وعند التعامل مع الفهم الذي يقدمه المسيرى في الموسوعة لتواريخ الجذاعات اليهودية لا تُمكننا الإحاطة بحقيقة هذا الفهم بمعدل عن سائر أعماله السابقة، خاصة أن هذه الموسوعة تُعدُّ في حقيقتها كتويجاً لكل ما دفعه إلى المكتبة العربية من دراسات من مختلف مجالات الظاهرة الصهيونية. فكتبه بهالة التاريخ (المصادر من مركز الدراسات السياسية و الاستراتيجيه بالأهرام عام ١٩٧٢) بشأن الثورة الصُبيه لسائر أعماله، كما أننا نجد ان مصطلحي «الخنوليه» و«الوظيفية»، اللذين كانا من أكثر المصطلحات شيوعاً في الموسوعة، تكمن أصولهما في كتابه بنية الفكر الصهيوني.

وتكمن أهمية هذا العمل في أن صاحبه -وهو خلاف المعين بالفرصهية الوثائقه- لم يقصُر همه في رصد المعلومات وتوثيقها، وإنما تَنَلَّ في التحقيق والتحقيق فوق كم هائل من المعلومات حتى يمكنه الوقوف على القوانين المتحكِّمة في حركة التاريخ اليهودي. وقد تَبَّه المسيرى في هذا العمل إلى أن التكوّن الثقافي هو أهم القوانين المتحكِّمة في العقيدة اليهوديه الصهيويه، من هنا يذكر أن «أبنة دراسه حادة لأيه جماعه لا يمكن أن تعتمد كليةً على رصد أوضاعها الاقتصادية، ولا يجب أن تعتمد على دراسه افكارها وأساطيرها». ويوصل المسيرى على ضوء دراسه للمكوّن اليهودي الثقافي إلى أن التحولويه هي المدخل الذي يمكن من خلاله فكُّ شفرة العقيدة اليهوديه الصهيويه، فيقول: «ووحدة الوجود بمصر هنا الاهتمام اليهودي والصهيومي بكل ما هو يهودي - كما أنها تعطينا مفاحاً لفهم هذا الترابط الشديد الذي يسم حياة اليهود أينما وُجِدوا».

وكان كتاب الأيديولوجيه الصهيويه (المصادر عام ١٩٨٢) ثاني كُتب المسيرى من ضمن الدراسات الصهيويه، وقد طُبِّق في هذا العمل -الذي يُعدُّ مرجعاً رئيساً لكل من يدرس الظاهرة الصهيويه- منهجٌ اجتماعي في التحليل، ومن ثمَّ سُمي إلى رصد أثر التطوّر الاقتصادي للمجتمعات الأوربيه في أنشطة اليهود الاقتصادية ويمثّل المسيرى من هذا إلى دحض الأساطير التي تُسب إلى طيعة اليهود الاشتغال بالربا فيقول: «لا بد أن نكشف أولاً بعض الأساطير - فالادعاء المنصرى القائل

يأتى ان طبيعته الخاصة لليهود هي التي جعلتهم ينجذبون إلى صفات التجارة والرب
ادعاءً سادج؛ لأنه لا يعسر شيئاً البتة، كما أن هذا الادعاء يرتد ساً إلى العصور
الوسطى، حين كانت خصوصية الشيء أو وظيفته تفسر على أنها نابعة من
طبيعته.

وعند النظر في هذا القول نجد أن المسيرى يؤكد أن الرخيمة لا تفسر شيئاً البتة،
وأن اشتغال اليهود بالربا كان نتيجة حتمية لطبيعة الظروف الاقتصادية الاجتماعية
للمجتمعات الأوروبية التي دعتهم للاستعمال بالتجارة والرب. وكان دحضه هذه
الأمطورة مسنداً من تسلمه الكثير من مؤرخات التحليل الاجتماعي للمرفى
الماركسي الذي تبناه ليون في كتاب التفسير الماركسي لمسألة اليهودية. ويجب أن
نوضح هب أنه إذا كان المسيرى قد سلم بضرخيات إبراهيم ليون، فإنه لم يسن ما
نوصل إليه من نتائج، والتي يؤكد معادها أن اليهود يشكلون شعباً طبقة، ووصل
في المقابل إلى أن اليهود يشكلون أقلية اقتصادية أو تجارية

وعند النظر إلى الموسوعة نجد أنها اعتمدت إلى حد كبير في منهجها على كتاب
إبراهيم بن سالف الذكر، عر أن المسيرى خرج من مرآته لهذا العمل بفهم
يختلف بعض الشيء عما كان قد فهمه عند عداة كتاب الأيديولوجية الصهيونية
فجيم أكد المسيرى في ذلك الكتاب الهام أن الوظيفة لا تساعد على فهم طبيعة
الظاهرة؛ أسس نموذج التفسيرى إلى الموسوعة على النموذج الوظيفى، الذي رصده
من خلاله كافة المهوس التي اشتغل به اليهود عبر التاريخ ومصطلح «الجماعات
الوظيفية» مصطلح مستخدم بوفرة في جعل العلوم التجريبية، من كيمية وحيوية
وبحوما من العلوم، ويعرفه الباحثون على النحو التالى «الجماعات الوظيفية هي
تلك العناصر الذرية التي تحمل كثيراً من السمات المشتركة فيما بينها، وتعد الأقل
تأثراً من غيرها بعناصر عناصر»، ويعرف علماء الاجتماع مصطلح «الجماعات
الوظيفية» على نحو لا يختلف كثيراً عن ذلك الطرح المقدم في العلوم التجريبية

وتكمن خطورة هذا النموذج في تخطيطه لجعل أداء الجماعات اليهودية، فضلاً
عن صهرها في قالب واحد، مما يوحى أن هناك سمات مشتركة حقيقية لجعل

الجماعات اليهودية ، سواء تفنت التي كانت تقيم في روسيا أو بريطانيا أو مصر ويجب أن تنسب أيقناً إلى أن خطورة هذا المودج تتمثل في أن المدرسة الباريخية الصهيونية تنصب إلى أن اليهود حافظوا على خصوصيتهم ليس بسبب غمضهم الدخيل وحسب ، وإنما بسبب خصوصيتهم الوظيفية . ومن هذا عقد استنتاجات «لحركة الصهيونية بهذا النموذج الوظيفي لتفسير مواضع اليهود عبر التاريخ وحيما يذهب المسيرى بعيداً بهذا النموذج ، ويستنتج من خلاله أن إسرائيل دولة استيطانية وظيفية ، لا تختلف في أنها تمثل أشنع صور لاستعمار الاستيطاني الإحلالي وإن الخلاف حول كونها دولة وظيفية ، حيث إن تقديمها على هذا النحو يوحى أنها امتداد طبيعي لأداء الجماعات اليهودية عبر التاريخ ، وهذا ما سمي الحركة الصهيونية إلى تحقيقه من خلال التأكيد على أن إسرائيل هي المكان الوحيد إن لم يكن الأوحد الذي يمكنه لم شتات يهود العالم

وتتمثل وجه قصور هذا النموذج الوظيفي في أنه لا يساعد دافعاً . وكما جاء في كتاب الأيديولوجية الصهيونية . على تفسير براريخ اليهود ، فالتعرف على وظيفة الجماعة أو الطبقة أو الأقلية لا يعنى التعرف بالضرورة على طبيعتها أو ماهيتها . وحيما يذهب المسيرى إلى أن تدجم هذه الوظيفية سمات لعمية وتقاسة معينة ، مستدلاً على هذا بأنه كانت لليهود لهجات خاصة بهم في أوروبا أو في الشرق ؛ فإن مثل هذه الشواهد من نتائج الحركة الصهيونية . ولا أقصى بهذا أن اليهود لم يتحدثوا لهجات كالمسيحيين واللاتين . وإنما أقصى أن التركيز على هاتين الدخيل يهدف في السياق الصهيوني إلى الإيحاء بأن اليهود كانوا يشكلون دائماً كتلة معزولة عن مجتمعاتهم ، في حين أن واقعهم اللغوي ولأدبي لم يكن على هذا النحو ، وإلا كيف يمكن تفسير تأثيرهم متعدد كبير من الشعراء والأدباء الروس والألمان وغيرهم ، هذا ننأثر الذي يعنى حتماً بهم أجدادهم لغات البلدان التي أقاموا فيها . ١٩

ونصور أن بعض تطبيقات هذا النموذج كانت في حاجة إلى مزيد من المراجعة فلو كان يهود مصر يسمون إلى الجماعة الوظيفية ؛ فكيف يمكننا إذن تبرير طولهم

مثل التحالف، الخاضع لحليم باحوم أمندى بجميع اللغة العربية، أو انخراط بعضهم في صفوف حركة «حدثوا الشيوعية المصرية» التي أسس أعضاؤها من يهود ترابطة مكافحة الصهيونية، ومن المؤكد أن عدم انضمامهم لحزب مثل «مصر الفتاة» الذي رأى أن خلاص مصر مشروط بسيرها على درب النازي، وتفضيلهم الانتماء إلى الأحزاب اليسارية المصرية لا يعنى أنهم كانوا متعزلين عن مجتمعاتهم. وكف يمكننا أيضاً فهم نقد كارول ماركز وهم كونه يهودياً. للمسألة اليهودية، وبعد سيجموند فرويد أيضاً للديانة اليهودية.

وهي إطار هذا النموذج يرى المسيرى أن اشتغال اليهود بالربا أو ببعض الملصقات الأخلاقية بعد دبلأ على أنهم جماعة وظيفية. وإذا ارتفعينا مثل هذه النتيجة؟ فكيف يمكن تفسير اشتغال المسلمين بالربا خلال العصر العثماني، وتفسير تلك التخللات التي منبثب بينهم وبين اليهود في هذا المجال، أو تفسير اشتغال أعداد كبيرة من مسيحيي العالم العربي بالتجارة والربا؟

إن هذا النموذج الوظيفي الذي استعان به المسيرى يعتمد على التفتك والتكيب. وتكمن خطورته بالتالي في فصله التكويني اليهودي بدايةً عن سائر الجماعات البشرية، ومزاياه التمييزية الوظيفية والدعوية والتعاضدية لجماعات اليهودية بمعزل عن سائر الجماعات. ولا يؤدي هذا النموذج في نهاية الأمر لا إلى تركيب هذه الجماعات في نمط واحد، والوقوف مرة أخرى في مأرق خصوصيتها وتفردها عبر التاريخ.

* * *

وعلاوة على توظيفنا على النموذج الوظيفي المقدم لتفسير تواريخ الجماعات اليهودية، يجب أن نتوقف أمام معالجه للمسرى لتاريخ اليهود في العصور القديمة. فقد أشار في الفصل الأول من المجلد الرابع من الموسوعة إلى أهمية التمييز بين التاريخ القديس والتاريخ الإنساني، وإلى أن التاريخ المقدس أو التوراتي يختلف عن التاريخ المعنى ويناقض معه أحياناً. وبالرغم من أن المسيرى تبني في هذا الفصل إلى الكثير من إشكاليات التاريخ اليهودي، إلا أنه اكتفى عند قوله تاريخ إسمرائيل

في العصور القديمة بالاعتماد على العهد القديم، الذي يُعد بطبيعته الخيال. انحصرت
 للوحيد لهذه الفترة القديمة. وتكمن مشكلته الاعتماد على العهد القديم في أن مادته
 التاريخية شديدة التأثر بالفكر الأسطوري لشعوب الشرق الأدنى القديم، كما أنه
 يدور حول الإعلاء من مكانة إسرائيل في الماريخ القديم. وتكمن خطوره عرض
 التفسيرى للتسلسل الرسمى لتاريخ إسرائيل القديم بدءاً من عصر القضاة (١٢٥٠ -
 ١٠٢٠ ق.م)، ومروراً بمسكة سليمان (٩٦٥ - ٩٢٨ ق.م)، وانتهاءً بمرقد بركوب
 (٩١٣ ق.م) في أنه يعرض تاريخ سائر الحضارات في فلسطين، فضلاً عن أنه
 التسلسل الرسمى في سفرى القضاة وصموئيل هو خيال محض، خنقه اليهود في
 النص لئلا يُعدوه بمشروع تلويحي عمره ألف عام يعطى تاريخ وجود إسرائيل في
 أرض كنعان

ويجب أن نشير في هذا المقام إلى أنه إذا كان التفسيرى قد حرص على سرد تواريخ
 اليهود في العالم القديم، فإن إسمائه بالسودج الوظيفى في التفسير هو الذى أتاح
 له التحليق فوق ذلك الركام الهائل من المصوغات والتحديق فيها، ومن ثم فقد
 كانت التصورات المنهجية - التى بُدئ من أهم السمات المميزة لأعماله - هي التى جعلته
 يلتزم دائماً بإطلاق مصطلحي «جماعة» أو «طبيعة» على اليهود، وألا يستعمل
 مصطلح «شعب» هذا المصطلح الذى يُعد من أكثر المصطلحات شيوعاً في
 الكتابات التاريخية الصهيونية، ومن أسف في بعض الكتابات العربية. وكان هذا
 لاستخدام المصادر لمصطلح «جماعة» بدوً من رغبة القائمة في التأكيد على أن
 اليهود لا يمثلون جباً أو شعباً، وأنهم كانوا أحد المقاطعات التى لعبت دوراً
 اقتصادياً بارزاً في كافة المجتمعات التى عاشوا فيها

ورغم تحفظ على بعض تطبيقات هذا السودج الوظيفى في التفسير، فقد جمع
 التفسيرى من خلاله في مرويته بتفسير ظاهرة الاصطهاد التى تعرض لها اليهود
 ويسمى الكتابات الصهيونية تعميم ظاهرة الاصطهاد والإيحاء بأنها شملت كل
 اليهود، فإن السودج التفسيرى الذى يقممه التفسيرى يوضح أن اهتمامات اليهودية
 الوظيفية كانت منحصرة في أغلب الأحوال في مجتمعاتها، وشليطة الأرباط

بالسلطة، ومن ثمّ لم يلب الاضطهاد كان موجهًا إلى فقراء اليهود الذين لم يكن
الاندماج يحقق بالنسبة لهم أية مزايا



إن هذه الموسوعة ستظل علامة مميزة في تاريخ الثقافة العربية، وفي تاريخ
أدراجها السياسية والمكرية العربية الصهيونية. وكما سبق فإن هذه الموسوعة لا
تكتسب أهميتها من ذلك الكم الهائل من المعلومات التي وثّقته عن تاريخ اليهود
عبر العصور، وإنما من تلك القدرة التحليلية العربية لكافة مكونات العقلية اليهودية
الاسرائيلية، ومن حرصها على دحض كثير من الأساطير السياسية الصهيونية مثل
أسطورة الاضطهاد التي تفرص الحركة الصهيونية على مروجيها في مختلف أنحاء
العالم

وهي النهاية، يجب النظر إلى هذه الموسوعة على أنها دراسة في فلسفة التاريخ
اليهودي، وليست مجرد كلام في التاريخ اليهودي. إنها بُعد منهجي في كتابه
التاريخ ولا شك في أن هذا العمل (الذي سبق به للسييرى كثيرًا) من
«الخصصين» سيضمن ولا مذبذب - مكانة مرموقة في المكتبة العربية، مع التأكيد
على ضرورة تفعيل هذا المنهج الحاد؛ لتكون الموسوعة بداية طريق منهجي منظم، لا
بهاية جهد فردى غير



تساؤلات حول الموسوعة

يوسف كفروني*

موسوعة الدكتور عبد الوهاب المسيري حول اليهود واليهودية والصهيونية هي أول موسوعة في هذا المصنف باللغة العربية. وهذا العمل الموسوعي كان يستحق أن تقوم به مؤسسات وجماعات من الباحثين، فأقدم المسيري ماضلاً على هذا العمل المعاصرة بما يشير البهشة والإعجاب، وأجره بعد صبر طويل من البحث الطويل والمتواصل، والعمل المكثف والثاق. فله كل الشكر والثناء والتقدير.

سأحصر مداخلتي في هذه الدراسة بمهج البحث الذي اعتمدته المؤلف في محاولة منه لتفليم نموذج نصيري جديد، وتقديم عمل تأسيسى يتجاوز التعكيك وعدم النعاج الفاتحة، ويتجاوز تقديم المعلومات، وصولاً إلى تأسيس النموذج، الساعد على فهم وتفسير الظاهرة موضوع الدرس.

يطلق المؤلف من مهج دراسة الحالة، من خلال التحويل للشمع لمحاولة، المدروسة، وهي هـ الجماعات اليهودية، بهدف الوصول إلى بناء نموذج يمكن تطبيقه على حالات أخرى تخرج تحت

وانطلاقاً من هذه الدراسة يطور المؤلف - كما همون - نماذج ثلاثة أساسية: الحولية الكموية الوحدية - العنماية الشامة - جماعات الوظيفة (المحدد الأول، ص ٣٥)

* أستاذ العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية

ثم يصيب أنه بعد تحليل معالم هذه النماذج دام باختيارها عن طريق تطبيقها على حالة محددة، هي الجماعات اليهودية في العالم منذ ظهورها على مسرح التاريخ حتى الوقت الحاضر والأداة التحليلية الأساسية في هذه الموسوعة هي النموذج المعروف بالتحليل المركب، الذي يعتمد على الاختزال والتفسيرات أحادية البعد وهو نموذج يعتمد على مستوى معمول من العمومية والخصوصية يرمى إلى وضع اليهود واليهودية والصهيونية، باعتباره حالة محددة، هي مساق إنساني هائل مقارن يضم كل الشر، ويدرك إنسانياً للشركة» (للمجلد الأول، ص ٣٥)

ويقول حول علاقة المادح الثلاثة ببعضها «مسجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية من حملة الرؤية الحلولية الكمومية الوحشية (الروحانية/الادنية) ولكن ثمة تقابلاً اختياريًا بين الحلولية والعلمانية الشاملة كما أن عضو الجماعة الوظيفية إنسان وخيبي محسوس (المحول إلى وسيلة) ذو بُعد واحد، لذا مسجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية هم عادة من حملة الفكر العلماني الشامل (الحلولي الكمومي الواحدي لادني)، الذي يترجم منه عادة إلى رؤية إمبيرالية».

والنقطة المشتركة بين كل هذه النماذج أنها وحشية، تنكر التجاور وتلغي الثوابت القضاية والحبز الإنساني فالحلولية الكمومية هي رؤية لواقع ترى أن الإله قد حل في العالم، حتى أصبح الإله غير متجاور للعالم، متوحداً معه، ومن ثم أصبح الإله والطبيعة والإسكان شيئاً واحداً أي أن ثنائيات الخالق والمخلوقات والإنسان والطبيعة، والكل والجزء، والعام والخاص تم إلغاؤها لتظهر الوحدة الكونية الانادية والعلمانية الشاملة ترى أن العالم يحوى داخله ما يكفى لتفسيره، وأنه لا حاجة لتجاور هذا العالم الذي تسموه قوائيم وحلة سرى على الطبيعة والإنسان، وهو ما يعنى على تائيد الإنسان والطبيعة لتظهر الواحدية المادية (والإمبريالية بطبيعته) خال تنظر إلى العالم باعتباره مادة محبسة، يمكن للأقوى حوسبتها لصالحه) ويعرف أعضاء الجماعات الوظيفية في عموم وظيفتهم وحسب، وفي قلوب إنسانيتهم المتعينة، ومن ثم، فإن أيادهم الإنسانية الأخرى يتم إنكارها لتظهر الواحدية الوظيفية (للمجلد الأول، ص ٣٨)

يتحكم في البحث، مؤلف الموسوعة، فكرياً وليس، شكلاً، الأساس المارن في بناء المدجج وهو في تحديده لنموذج المعرفة يقول «تدور المادج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله-الطبيعة-الإنسان ونحن نركز على الإنسان (الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية)، ولكن من خلال دراسته يمكن أن نجد موقف نموذج من المنصيرين الآخرين (الإله والطبيعة) في محاولة دراسة صورة الإنسان الكاملة هي أي نموذج معرفي، يستطيع الدارس أن يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية، يجمعها كلها عنصر واحد، هو الجاور

(أ) علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة (الراعية في مقابل الشائية)

(ب) الهدف من الوجود، هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟

(ج) مشكلة انعمارية من أين يستمد الإنسان معياره من عقله المادي، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/ المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟ (الموسوعة- للجلد الثامن، ص ٢٠، ٢١)

إذا كانت هذه المادج، التي تحاول الإجابة على أسئلة ذات طابع مينافيري، قد تصلح بدراسات ذات طابع مسمى أو لاهري، فهل تصلح مثل هذه المادج لتفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟

يربط الباحث ظهور العلمانية بتزايد معدلات الحلولية الكمونية في اليهودية والمسيحية، فيقول «نحن نذهب إلى أن العلمانية هي شكل من أشكال الكمونية المادية، وأن ما حدث هو أن معدلات الحلولية الكمونية في حضارة الغربية والمسيحية العربية تزايدت تدريجياً، إلى أن وصل الكمون إلى متناه (وأصبح الإله كائناً تمام في الطبيعة والتاريخ)؛ ظهرت للنظرة العلمانية وبهذا المعنى، وكادت العلمانية من دمج كل من اليهودية والمسيحية بعد تراجع التوحيد والتجاور ومع تزايد الحلول والكمون» (الموسوعة. المجلد الثالث، ص ٣٠)

إذا سلّم مع الباحث بربط العلمانية بالكلوس، فلماذا يظهر العلمانية في

مجتمعات تزد من بالتجاور وتحوى على سب من الحلوية من إيمانها حسب رأيه؟ ولم تظهر في مجتمعات تدعى بالحلولية الكأمة؟ ولذا حرب المؤمن من الحرب، ولا يرالون يحاربون، العلمانية مند ظهورها؟ ولذا ظهرت العلمانية في البلدان البروستانتية فس الكاثوليكية، رغم احزاه الأولى على معدلات حوليه أقل من الثاني؟ ولذا، تحارب لأحزاب الدينيه اليهوديه التي تحوى معدلات عالية من الحلوية لاجتماعات العلمانية في الدولة اليهودية؟

وم معنى ربط الباحث التهود بالطمعة عند يحدث من بعض للذهب البروستانتية بالمول «الرؤية الأسترجاعيه رؤيه حرميه علمانيه لا علاقته لها بالرؤية المسيحية كما حرمها تلك الكنيسة ومسرورها الدييون، وهي تعبير عن تهود المسيحية، أي علمتها من الداخل» (فلسوفه - المجلد السادس، ص ١٣٩) فهل المبنية هي مرادف للتهود؟

خدولة في اليهودية صاعب قيصاً أخلاقية إنسانيه رقيه وهي اليهودية التجاور والحلوليه معاً بعد في أمر منظومه القيم الدينية المعصريه والصهيويه التي مشأت في اقرب البروتستانتى مشأت عن طريق تهود المسيحية، وكان للدخل بهذا التهود غرقباط التوراة بالإجيل في كتاف واحد مقدس عند للمسيحيين، وهرامة التوراء وأولها بتأثيرات يهودية

إن نأخر الظهور العدى للصهيونية اليهودية عن الصهيونية المسيحية يرتبط بعدم إمكانية طرح المشروع الصهيوني اليهودي عملياً، ولكن ذلك لا يحى غياب هذا المشروع عن التفكير الديس اليهودي

يربط الكاتب أيضاً الجماعة الوظيفية بالحلولية والعلمنة، فيقول إن أعضاء الجماعة اليهوديه اضطلعوا بدور اجتماعات الوظيفيه الوسيطة في المجتمع القري، وهو ما ولد لديهم برعه حوليه خيفت لديهم استعمالاً كاصاً للعلمنة ويمكن أن يضيف هنا أن اصطلاحهم بهذا الدور جعل منهم واحداً من أهم عناصر البنية الفباشرة في المجتمع القري» (فلسوفه - المجلد الثالث، ص ٢٢)

ويضيف قائلاً «العلاقة بين المجتمع والحيز علاقة تبادلية بمعنى في المكان، دون رواج أو حب ودون مشاركة في الزمان» فاجبتو، مثل الإنسان العثماني النموذجي، كان متعللاً موضوعياً معاً، مجرداً ميثاقاً، ولا يتمتع بأية هداية، فهو مادة استعمالية محضة. وقد أدى كل هذا إلى أن أصبح أعضاء الجماعات اليهودية من أهم المظاهرات العنصرية في أوروبا التي كانت لديها قابلية للعنصرية ومؤهلها للتحرّك داخل المجتمع المتعاقبى التدرجى» (سجله الثالث، ص ٣٣)

إن يجتو في انحراله المسجّم مع النظرة اللبسة اليهودية، وهي خضوع اليهودية له سلطة الخاضعين الدينية. كان أبعد ما يكون عن الاتجاهات العلمانية التي بدأت في أوروبا الغربية. الاتجاهات العلمانية عند اليهود كانت هي الذين تحرّروا من أسوار الحرس في بلدان أوروبا الغربية، وكانوا لا يحقّقون للاتجاه السامى، وليسوا مؤسسين له

وإذا سلّمنا مع الباحث بمرجع الجماعة الوطنية والدولة الوطنية، من حيث ربطه باختلافه والعلم، فالسؤال الذي يطرحه هو: لماذا تبنى العلمانية، وهم جماعة وطنية قتالية كما يقول المؤلف، فكراً دينياً بوحيداً تجاورياً وهم يتبنوا فكراً حديثاً أو علمانياً؟

ولماذا لا يزال اليهود في الدولة اليهودية، خاصة المشيعون منهم بروح الجيتو والانحرال، يعيدون عن العلمانية ومعارين لها؟!

وكيف يكون اليهود روّاد العلمانية منذ ظهورها في القرن السادس عشر، ويتردد دورهم فيها في القرن السابع عشر، وتنشأ أسئلة اليهودية والحركة الصهيونية في القرن التاسع عشر بسبب تأخر العلمانية؟!

يميز المؤلف بين العلمانية الحزبية والعلمانية الشاملة، ويرى أن العلمانية الحزبية هي الصيغة الشائعة بين عامة الناس في الشرق والغرب، بل بين كثير من المفكرين العلمانيين. ويمكن تسميتها «العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية» (وهناك بعض المفكرين الإسلاميين يرون أن هذه العلمانية تجرّس الأخلاقية لا تتناقص بأية حال

وانظومة الدينية الإسلامية، وأنهما يمكنهما التحدور والنعايش بل والتكامل»
(المجلد الثامن، ص ٣٢)

ويسمى العلمانية الشاملة «العلمانية الطبيعية/ المادية» أو «العلمانية المدمجة»
وفي كل حديث عن العلمنة والعلمانية من أجراء للوصوغة الثمانيه يقصد العلمانية
الشاملة فكيف يجري استبعاد الصيغة الشاملة والمقبولة منه، أي العلمانية الجبروتية
من التحليل لصالح العلمانية المدمجة؟

يرر ذلك بالقول إن العلمانية الشاملة تسود على مستوى الواقع في مجتمع
الغرب، حيث تم بلورة رؤية علمانية شاملة على مستوى النظرية» (المجلد الثامن،
ص ٣٤) وهذا القول يتناقض والموافق السابق الذي يعتبر فيه أن العلمانية الجبروتية
هي الصيغة الشاملة بين الناس في الشرق والغرب وبين كثير من المفكرين ألم يكن
الأجدى إيجاد مصطلح آخر غير «العلمانية الشاملة» أم أنه يعتبر أن العلمانية الجبروتية
هي المدخل للعلمانية الشاملة؟

في معرض نقده لمعقليه العلمانية المادية، يعتبر أن الرغبة الجبروتية هي التصفيات
الثنائية (مالب وموجبه - ذكر وأنثى - هم ولا - أبيض وأسود) ترتبط بتعليل الفعلية
العلمية المادية (المجلد الثاني، ص ١٢١) سيما في حديثه عن التوحيد، يرى أن
انظم التوحيد تولد ثنائية أسيمية تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صدىها
في ثنائية الإنسان والطبيعة ثم في كل الثنائيات الأخرى في الكون (المجلد الثامن،
ص ٢٩) وفي هذا تناقض واضح

في عرضه لتاريخ العبرانيين، يبنى مزاجه التاريخ من وجهة نظر موراثية رغم
الابحاث العديدة التي ناقشت هذا التاريخ جملة وتفصيلاً



حول البُعْد التاريخي في الموسوعة

محمد عفيفي*

تثير موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية لتذكور عبد الرهاب المسيري العديد من الأسئلة لدى المؤرخ وتأتي على رأس هذه الأسئلة مسألة لا تزال خلافية في دوائر المؤرخين، ألا وهي: من هو المؤرخ، وهل هناك مؤرخون هواة ومحترفون؟

إذا برى البعض في التاريخ «مهنة» أكاديمية، لها «مستنها» ومصلها الخاص من هنا يرى هؤلاء أن المؤرخ هو المتخصص في الدراسة التاريخية، والذي يعبر هذه المهنة. وقد تأكدت هذه النظرة بعد إضفاء حالة «التفديس» الأكاديمية على ما يسمى «المؤرخين» و«المؤرخين الهواة».

ومع احترامنا الشديد لأنصار هذا الرأي، فإننا نتمنى إلى اتجاه آخر، إذ يرى أن علم التاريخ في الأصل وكذا من رجع علوم أخرى، وأن الصلة بين التاريخ وتسي المصادر الإنسانية لم تنقطع ولن تضرب هنا بأشنة من التاريخ الفرعوني أو اليوناني أو الروماني، وإنما مستند في أمثلتنا على التاريخ الإسلامي. إذ وكذا التاريخ الإسلامي من خلال عدم المسيرة النبوية وعلم الحديث الشريف. وكان كبار المؤرخين الإسلاميين مثل الطبري وابن كثير وغيرهما، خير دليل على ذلك. كما أن لنا في ابن خلدون خير مثال، فهو العقبة القاضى، والمؤرخ الموسوعي، ومؤسس علم الاجتماع من هنا ترى أن عدم التاريخ قد فقد الكثير بسبب «الأكاديمية

* أستاذ التاريخ بكلية الآداب جامعة القاهرة

انصطحة»، و«النهضة» الذي جلب على الدراسات التاريخية لعشرات
السنين

وقد شهدت العقود الأخيرة ثورة على هذه التعاليف البالية، وانفتاحاً كبيراً
لتاريخ كعلم على شتى المعارف الإنسانية، وعودة للتاريخ إلى طبيعته
الأولى ولم يعد التاريخ طقوساً وقرءات تجري في معمله سدته ويتج من
ذلك ظهور عروغ جديدة للتاريخ، مثل التاريخ الاجتماعي الانصطحي،
والتاريخ الديموقراطي، والتاريخ الشفاهي وهو ساج التراجيح بين التاريخ
والأنثروبولوجيا والاجتماع، وغير ذلك من العروغ، من العلوم الدينية وهكذا
سقطت مقولة المؤرخين الهواة أو المحترفين، وعادت الروح الموسوعية من
جديد إلى التاريخ

من هنا يأتي الاحتفاء بموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية للدكتور اليسري
المؤرخ الفريز لهذه الموسوعة يترك سرباً منى اسماءاتها من هذه الروح الجديدة
في حقل التاريخ، إذ أنها أصبحت توسيع مجال التاريخ من ناحية الاستعمالة
والاحصاء، والديموقراطية، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم الاجتماع الديني، وغير
ذلك كما أعاد الاهتمام بالموسوعات، وهو ما تعتقله الثقافة العربية المعاصرة
شلة

* * *

تاريخ يهودي، أم تواريخ جماعات يهودية؟

يطرح اليسري هذا السؤال كسؤال لما أطلق عليه إشكالية التاريخ اليهودي،
حيث يذكر أن «التاريخ اليهودي» مصطلح يتواتر في الكتابات الصهيونية
والعربية، وهي الكتابات العربية المتأثرة بها وهو مصطلح يعرض وجود تاريخ
يهودي مستقر من نواحي الشعوب والأمم كافة كما يعترض أن هذا التاريخ له
مراحل تاريخية وهراته المتشعبة، ومعدّل تطوّر خاص، بل وقوانينه الخاصة

وهو تاريخ يخصص اليهود وحدهم، يتعاملون داخله مع عدة عناصر مقصورة عليهم، من أهمها دينهم، وبعض الأشكال الاجتماعية المريدة ومفهوم التاريخ اليهودي مفهوم محوري، تنصرع منه وتستند إليه مفاهيم الاستقلال اليهودي الأخرى، ومعظم النماذج التي تُستخدم برصد وتفسير سلوك وواقع أعضاء الجماعات اليهودية^(١)

وهي رأي أن هذا المنحل يُعد في حابه الأهمية لدراسة تاريخ اليهود واليهودية والصهيونية فهو بتقد النظرة التقليدية والموجه تصور وجود تاريخ يهودي، بصرف النظر عن المحيط الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي الذي يعيش فيه اليهود، وهو ما يساقص والمنهج التاريخي فكما أنروب الموسوعة، لا يمكن الحديث عن «التاريخ اليهودي»، بل عن تاريخ «جماعات يهودية»، تؤثر وتُتأثر بالمحيط الذي تعيش فيه من هنا يأتي التخطيط الجديد لدراسة تاريخ «الجماعات اليهودية»، من خلال الطرح الذي تقدمه الموسوعة لدراسة تاريخ الجماعات اليهودية في أنظار العالم القديم، ثم تاريخ الجماعات اليهودية في العالم الإسلامي، ثم تاريخ الجماعات اليهودي في بلدان العالم العربي حيث بدأ الحرص على دراسة تاريخ هذه الجماعات في إطار دراسات التاريخية لكل عصر، وكمر، من تاريخ البلاد التي يعيش فيها اليهود وهو طرح أرغم أنه يحقق المنهجية التاريخية المطلوبة، كما أنه يرمع هالة «القداسة» من تاريخ الجماعات اليهودية

وهكذا يصل الموسوعة إلى نتيجة هامة في هذا الشأن هي الثابت تاريخياً أن جماعات اليهودية المنتشرة في العالم كانت تسبب بعدم النجاس وعدم التبريط، وبأن أعضائها كانوا يوجدون في مجتمعات مختلفة، تسودها أنماط إنتاجية وأبىة حضارية اختلفت باختلاف الزمان والمكان. يهود اليمن في القرن التاسع عشر كانوا يعيشون في مجتمع صحراوي قبلي^٢ عري، أما يهود الولايات المتحدة في الفترة نفسها فكانوا يعيشون في مجتمع حضري رأسمالي عري^(٣)

(١) د. طيسري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ١٣/٤

(٢) الموسوعة، ١٠/١

وهي دراسة لنا عن حارة اليهود في القاهرة من القرن السادس عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر، لاحظنا أن عوامل التباين كانت أكثر من عوامل التجانس في حارة اليهود ذاتها. إذ استمد اليهود من نظام الوقف كمؤسسة اجتماعية اقتصادية رغم طابعها الإسلامي^(١) ووجدنا داخل حارة اليهود العديد من الأوقاف اليهودية التي تقدم الخدمات إلى أفرادها حسب الانتماءات العرقية أو المذهبية. إذ وجدت أوقاف لليهود الإفرنج، وأوقاف لليهود الممارية، وأوقاف لليهود المصريين، وأوقاف لليهود القرائين، وأوقاف لليهود الرومانيين. ولم يقتصر هذا الاختلاف، الذي تبرزه لنا مؤسسة الوقف، على مجال الخدمات الاجتماعية فحسب، بل امتد إلى المحن الديني والثقافي، إذ أنشأت هذه الأوقاف «كتاتيب» (مدارس أولية) لأطفال كل طائفة من عوائق اليهود وحتى على مستوى «المقطعة» والتقسيمات الداخلية بشوارع حارة اليهود، انعكست هذه الحارة إلى حارات فرعية وفقاً للمذاهب اليهودية المختلفة: حارة اليهود القرائين، حارة اليهود السامرة^(٢)، وأسباب عرقية: عرب الممارية، أو عرب العرب^(٣) بما يوضح، ليس فقط مدى التباين بين المجتمعات اليهودية في أقطار مختلفه، بل التباين حتى في داخل حارة صغيرة مثل حارة اليهود في القاهرة آنذاك.

اليهود والجيتو،

ومن النقاد الساريحيه للشجرة التي تطرحها للموسوعة، مسألة وضع اليهود «كمجموعة وظيفية» في المجتمعات الغربية، وعدم تطابق ذلك مع وضعهم في المجتمعات الإسلامية. والمجاعة الوظيفية تطبق على حالة اليهود في المجتمع العربي، وطبيعة الجيتو وتوزع الجماعة (المالية أو الاستيطانية) في هذا المجتمع.

وهي الواقع يمكننا أن نقول باطمئنان إن اليهود في العالم الإسلامي لم يمرروا

(١) انظر محمد طه، الأوقاف وإحياء الاقتصاد في مصر من العصر المملوكي، القاهرة ١٩٩٠.

(٢) محمد حمدي، «المقطعة وإحياء الاقتصاد في حارة اليهود في القاهرة في العصر العثماني» مجلة الميزان لدراسات القاهرة ١٩٩٣.

ظاهرة الحينو، ولم يحسرو أيضاً وضع «الجماعة الوظيفية» وسنضرب دائماً المثل بوضع اليهود في مصر على سبيل المثال. فعلى الرغم من تجمع اليهـود في القاهرة حتى منتصف القرن التاسع عشر في حارة خاصة بهم، إلا أن هذه الحارة لم تأخذ شكل الحي. إذ لم يكن لخط «الحارة» متصوفاً في اليهود، وإنما كان متشكلاً بين تجمعات دينية وعرقية ومهنية أخرى، مثل الإبرنج، والصبري، والمصريين، والنحاسين، والمعالين وغيرهم كما لم يكن حدة اليهود حكراً عليهم فحسب، بل سكنها غيرهم من مسلمين ولسحيين، وإن شكّل اليهود أهلبيتها ولم تكن الحارة مغلقة. ولا «جيش» بل كانت منطقة سكنية وتجارية أيضاً وعرف الحارة تجاور التجار اليهود والمسلمين والمسيحيين

وعلى الرغم من أهمية الدور الذي لعبه اليهود في الأعمال الخالية والصناعة؛ فإنهم لم يحسرووا دور «الجماعة الوظيفية»، إذ شاركهم فيه الأقباط ومسيحيون الشام، وأيضاً المسلمون

نظرية المؤامرة في التاريخ

من أهم الإشكاليات التاريخية في العقل اليهودي والعربي، تحكم نظرية المؤامرة في تفسير التاريخ. هناك اتجاه يُعزى من شأن الدور التاريخي لليهود، وقدرته في صنع التاريخ ومن هذا القبيل الإغلاء من دور اليهود في الثورة المصرية، وأن مبادئ حرية الإخاء والمساواة كان المقصود بها علاج أوضاع اليهود في المجتمع العربي وأيضاً دور اليهود في الجماعات الناصرية، واستحلهم بإها للسلطة من الداخل على الأقطار المختلفة. وحتى في تاريخ الكنيسة، هناك نصيب لدور يهود من أيام ماركس وحتى هري كوريل في مصر والتأثير اليهودي في حركة اليسارية المصرية وأيضاً هناك الدور الذي لعبه اليهود في إسقاط الدولة العثمانية، وهو ما قرصده وتقدمه نلوسوكة فاذلة. هناك رأي يذهب إلى أن اليهود عامة ويهود النوسمة على وجه الخصوص، لعبوا دوراً مهماً وحظيراً في الثورة ضد الخلافة ولكن مثل هذه الشائعات تتشرب دائماً بين اليهود، باعتبارهم أقلية مستضعفة تنتمس في الحال

كمحاولة للتعويض وقد سبق لليهود العرب أن تصورو أن مارتن بوتر من يهود
لناراتو، إلى أن بدأت حيلت عليهم^(٦١)

والحق، أن هذه المبالغة في دور اليهود في التاريخ يرصدتها العقل العربي تحت
اسم «نظرية المؤامرة» وقد يبدو هذا الأمر هيناً في ظاهره، ولكنه في ضيئه الخطورة
على بنية العقل العربي وقدرته على التعامل مع حركة التاريخ إذ يرنح العقل
العربي - لا سيما في لحظات الهوان العربي - إلى هذا التفسير كمرور للانكسارات
التي يمر بها - ما يقضي على فهم التاريخ بُعداً أخلاقياً، نفسياً وروهماً، وهو ما
يرنح إليه المحيطين ومن هنا تقرر أن المبالغة في دور اليهود في التاريخ، وإن بدأت
عند يهود كمحاولة مَرَضِيَّة، إلا أنها تحولت إلى حمى ذهانية موجهة وأن المبالغة في
التفسير التأمري للتاريخ عند العرب، هي حالة مَرَضِيَّة كذلك تعبر عن الهوان
العربي، لا خلاص منها إلا بالمراعاة الفهجية للتاريخ وهكذا تفق والموسوعة في
معالجتها لقول اليهود في الثورة على الخلافة العثمانية، وحيث ذلك نقول «ومهما
بكن حجم اشتراك اليهود في الثورة؛ فإن من الواضح أنهم كانوا يمثلون تدخل
للمستعمرات السياسية في الإمبراطورية العثمانية» وقدم فريق من الأثرياء بشايد
اليمين أو الانكشارية، وفريق ثالث أيد الوسط أو المؤسسه «حاكمه»، وكان يضم حمله
الشعب والحاجات، وفريق ثالث من المثقفين اليهود والدونمة كان يؤيد الثورة
واليهود في هذا لا يختلفون عن بقية قطاعات الشعب في الإمبراطورية
العثمانية^(٦٢)

حماية الأقليات

من أهم النقاط التي تتعرض لها الموسوعة مسألة حماية الأقليات وتعتبر هذه
المسألة في تصورنا من أهم أليات فهم تاريخ الدولة العثمانية، والتدخل الأوربي في

(٦١) الموسوعة، ٢٥٥ / ٤

(٦٢) الموسوعة، ٢٥٥ / ٤

الشرق العربي والإسلامي، وحتى وقتنا الحاضر وبمعدلة وحكمة تاريخية، رعت الموصوفة بين نظام الامتيازات الأجنبية، التي ارتبطت به الدولة العثمانية. وهي من أوج مجدها مع العرب، وبين مبدأ حماية الأقليات التي تحوّل إلى دريعة للتدخل الأجنبي في العالم الإسلامي والعربي، حتى بعد سقوط الدولة العثمانية

لقد أعطت الدولة العثمانية لفرنسا في القرن السادس عشر الحق في امتيازات تجارية وقنصلية، لتعصده من التحالف الفرنسي العثماني في مواجهة النمسا وإيمانكاك. ولم يكن مبدأ الامتيازات عربياً عن التراث الإسلامي في العلاقات الدولية، كما أنه كانت له شعبية في المعاهدات التجارية التي عرّفها عالم المصور الوسطى بين الشرق والغرب، وحسب المعاملات بين يبرطة والعرب الأوربي ولكن مع ضعف الدولة العثمانية مستحون لامتيازات إلى أهم المناهج أمام الهجمة الغربية الشرسة على العالم الإسلامي ومع قوة المدون الأوربي وضعف الدولة العثمانية منفتح الامتيازات الباب مبدأ حماية لأقليات، بل ويصبح أفراد هذه الأقليات موضوع «حماية» للدول الأجنبية والحماية هنا هي أقرب إلى منح الحماية وسنقصد الدولة سلطتها على رعاياها، إذ تصبح فرنسا حامية الكاثوليك، ورومية العدو النفعية حامية الأرثوذكس، وإيجس حامية اليهود، وأحياناً الدروز، صرهم وعلى هذا مثلت الأقليات. بسبب الامتيازات ومبدأ «حماية الأقليات» دولاً داخل الدولة العثمانية، حيث تحوّل ولاء هؤلاء إلى العرب، مما ساعد على زيادة حجم الانهيار لدولة العثمانية

ولهذا تذكر الموصوفة أن من سمح الأساليب التي تبناها الدول الاستعمارية الكبرى في تعبد مخطوطها ما يسمى «حماية الأقليات» ونعت هذا السبيل بحول اليهود إلى جماعة وظيمه» والربط بين انداضي وخاضر وأرد، فلا يزال العرب ينظر إلى إسرائيل على أنها «الدولة الوظيفية» لحل مشاكله في الشرق أو كما يرى د. أسيري فتطرح الدولة الوظيفية نفسها باعتبارها الآلية التي يمكن عن طريقها حل مسألة الشرعية الإسلامية الجديدة^(١) والمقصود بطبيعته الحال أن نقف إسرائيل

(١) الموسوعة، ٢٥٧/٤

أمام العدو الوهمي الذي اصطنعه العرب، وهو الأصولية الإسلامية الجديدة ومن ناحيه أيديولوجيه، وأيضاً برجماتيه نجته، برحب المؤسسة العسكرية في إسرائيل بهذا التدور الجديد

يهود البلاد العربية أم اليهود العرب؟

من أهم النقاط التاريخية التي طرحها الموسوعة هذا السؤال الخطير، في ذلك تقول «يسمى أن توقف قليلاً عند المصطلح الذي ستحلله - أيطبق مصطلح «يهود البلاد العربية» على اليهود العرب وغير العرب المقيمين في البلاد العربية حتى لو حملوا جنسيات أجنبية، أم يجب أن نقصر استخدام المصطلح على اليهود حاملي الجنسيات العربية المصطلح - والذي نسعون إلى التشكيل الحصري العربي الإسلامي أو إلى «اليهود المسعرة»؟^(١)

واضح أن مصطلح «يهود مسعرة» في غاية الطرافة والأهمية أيضاً، لأنه يفتح الباب أمام مناقشة «من هو العربي»؟، وهي قضية ما تزال حتى الآن خلافية ومثيرة أيضاً وربما يرجع فيها الخلاف إلى ما قبل الإسلام، إذا تذكرت مصطلحات مثل «العرب المعارة» و«العرب المسعرة» فهي تاريخنا مشككة في معنى كلمة «عربي»، إلا إن نظرت إليها على أنها «ثقافة Culture» بالمعنى الواسع للكلمة - وحتى مع ظهور الدولة القومية وعبور عواصف العنصرية من نزل كلمة عربي مشدّد خلاف حادث في الكثير من الأنظار العربية - ولا نقصد بذلك - بطبيعة الحال - أي طعن في مفهوم الدولة القومية، أو حتى فكرة «العروبة» ككثافة أكثر من كونها موقفاً سياسياً، ولكن فقط بوضع الظروف التاريخية والأخلاقية حول مسألة «من هو العربي»؟

والحق أن مسألة هوية يهود البلاد العربية محل خلاف أيضاً في صفوف اليهود أنفسهم - لمسألة هوية هؤلاء - وبصفة خاصة لمسألة التعددية - ما تزال محل تساؤل يهود البلاد العربية أنفسهم، حتى بعد هجرتهم - وسأخذ ذلك مثال يهود مصر، حيث اختلفت ظروف بهرد المشرق، وبصفة خاصة مصر، عن حالة يهود أوروبا - إذ على يهود أوروبا من أغلب الأحياء من إحساسهم كأقلية معزولة، لا تتوافق كثيراً

(١) الموسوعة، ٢٦٣/٢

والمحيط الذي تعيش فيه من هنا كانت المسألة اليهودية «حادة للغاية في العرب وعنى العكس من ذلك» ثم يشعر معظم يهود مصر بذلك الشعور، بل كانت مساحة الاندماج في المحيط الذي يعيشون فيه أوسع بكثير وتشير إلى ذلك أهم الدراسات العربية عن يهود مصر في النصف الأول من القرن العشرين، حيث تذكر Gudrun Kramer أن المسألة اليهودية كما ظهرت في تاريخ أوربا في القرن التاسع عشر، لم يعرفها تاريخ مصر في القرن العشرين فلم يواجه اليهود لأسباب دينية أو عرقية، وإنما لأسباب سياسية⁽¹⁾

وربى ساعد ذلك المناخ على زيادة استيعاب اليهود في الحياة المصرية وعاميرال البعض منهم، حتى بعد هجرتهم إلى أوربا، يحن إلى الحياة المصرية وذكريات الماضي، لا سيما من اختلط منهم بالثقافة المصرية⁽²⁾

أما عن مسألة اللغة أو الحسب، فإنها أيضاً في غاية التعقيد حتى في أوساط يهود مصر إذ تطرح أحدثت دراسة غربية عن يهود مصر هذا السؤال عن تسلسل أحد يهود مصر «نحن نكلم الفرنسيين والإنجليز في المدرسة، و لايطالقي في البيت، والعربية في الشارع» ما الهوية العرقية واللغوية لثل هذا الشخص ١٩ واحد من اليهود، وكند في مصر، من عائلة هاجرت من إسبانيا، ذات مواطنة إيطالية ومع أنه كان معادياً للصهيونية، ومتوافقاً مع الحركة الوطنية المصرية، وعاش معظم حياته في مصر. فإن الكثيرين من المصريين كانوا يعتبرونه أجيباً⁽³⁾

وربى يدفعنا ذلك إلى الاختلاف مع المصطلح الذي تطرحه الموسوعة «اليهود المستعمر» لكن هذا الاختلاف لا يحى أهمية طرحها مسألة الهوية عند اليهود العرب أو «يهود البلاد العربية». واعتقد أنها مسألة خلافية، وقابلة لدراسة من وجهات نظر مختلفة

• • •

(1) Kramer, G. *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*. USA 1989.

(2) Hassoun, d. *Juifs du Nil*, Paris, 1981

(3) Bekin, d. *The dispersion of Egyptian Jewry*. USA, 1999

ومهما يكن من اتفاقنا أو اختلافنا مع الجزء التاريخي في الموسوعة، فمن الواجب علي القول إن المعالجة التاريخية التي قلمتها تأتي على أعلى درجة من الإحاطة والمعرفة الضرورية بموضوع الدراسة، فضلاً عن طرحها الجديد. وهو الأهم. ليعهد من الأستاذة القابلة للدراسة

للموسوعة نحر دهر الفلزي إلى «الاشتراك» العلمي معها، وتدفعه إلى مزيد من الدراسة وطرح الأسئلة. وهذا في النهاية هو هدف لأعمال العلمية الحادة



فهرس

المجلد الأول

في الإطار النظري والموسوعة

٥	المبتدئون في العمل	بهاء
٦	محمد حسن هيك	رؤى النجدة
٩	محمد هشام	هؤلاء قصيدة إلى الدكتور نسري
١١	أحمد عبد الحليم عطية	هذا الكتاب

الباب الأول

في الإطار النظري والنوعية العامة

١٩	هبة رؤوف عزت	العقل العربي عندما يكون موسوعياً وإنسانياً: المسيرى مفكر أشمل
٢٧	حنى جمعة	الكاس والحرد: رحلة في حقل المسيرى
٤٦	كافين رابن	مفكر عربي في سياق عالمي: فلانخل إلى فكر نسري
٥٨	حميد عبد الحليم عطية	المسيرى والفلسفة
١٠٩	عبد السلام محمد الطويل	النوعية المحسنة في فكر المسيرى
١٤٩	محمود أمين العالم	في نوعية العربية العامة للموسوعة
		محمود طاهر محسني: جديد للمسيرى والموسوعة: مساهمة في أبعاد
١٦١	رفيق حبيب	النموذج العربي عند المسيرى
١٨٤	نصر محمد حنرف	النماذج المعرفية عند المسيرى ودوره
١٩٨	أسامة القفاش	في الرتبة النماذجية العامة: سمات النموذج المعرفي عند المسيرى

- بأسسالات في بناء النموذج وإشكالات الجدولة في التعاصيل السياسي
 تفكر نسيري . . أحمد عبد الجليل ٢٠٧
 نقد النموذج الثاني الغربي للمعادى للتاريخ . . أحمد ثابت ٢٢٩
 هوامجس الأجنه والاعتزال وهموم التطوير ملاحظات حول منهج النسيري في تحليل
 الظاهرة الصهيونية . . ياسر علوي ٢٥٢
 لصدا للنهج في الدراسات اليهودية . . مصطفى حنفي ٢٧٥
 دراسات الصراع العربي الإسرائيلي وأزمة العلوم الاجتماعية محمد طه ٢٨١

الباب الثاني

في الحلولية والعلمانية

- محدورا العلمانية والحدونية في فكر نسيري عرض وتحليل،
 تمثيل ومناقش . . وفيق عبد السلام بو شلاقة ٢٩٢
 التوسع مع سارق ملوث للحرية وإنسان ما بعد الحداثة امرأة مقارنت بين إيهاب حسن
 ونسيري هدى فالحاد ٣٦٦
 لينة الإنسان وتكريمه بين «الرحمة الماتية الواحدة» و«الرحمة المتجاذرة» . . سعيد شبار ٣٨٩
 سنق إسلامي كومي في مواجهة المتفكره العلمانية . . ياسر عتور ٤٠٣
 هل هو الاغوت إسلامي؟ جديد؟ إشكاليه الإشكاليات النظرية . . أحمد برفاوي ٤١٣
 مفهوم العلمانية الشاملة ضرورة المسألة ومحاولة الإجابة . . هاني سيره ٤٢٤

الباب الثالث

في الموسوعة وتضلليها

- الموسوعة جدول الواقع والعلوم والمقايمة . . عبد العظيم محمد ٤٤٣
 للموسوعة حدث حربي تفتي بأوامر الانتهازية . . صفوان السيد حسين ٤٦٢
 نسيري وتفكيك بنية الفكر الصهيوني عمرو كمال حسونة ٤٧٤
 عندما يدخل المصطلح عمدة الصراع فاطمة الصمادي ٤٨٥
 حول المصطلح الفلسفي في الموسوعة صلاح الدين عبد الله عبد العظيم ٥٠٤

الموسوعة البية ولنهج	٥٢٧
في الصلة بين الصهيونية والتاريخية وتعد العقل الملموماني	٥٤٤
التعد الصامت بين الخطيرة الغربية والحركة الصهيونية	٥٥٤
الموسوعة وتكثيث الأسطورة	٥٦٢
إشادات حواء الصهيونية والتاريخية والبروتوكولات	٥٧٨
قرينة في المداخل التنسية للموسوعة	٥٨٩
«التاريخ اليهودي» بين الفهم الصهيوني والمسيحي للمسيحي	
دراسة في مرفعة المسيحية بالتاريخ	٥٩٦
تساؤلات حول تلومسوعة	٦١١
حول العهد التاريخي في الموسوعة	٦١٧

رقم الإيداع ٢٠٠٤/١٠٤١١
التوقيع الموالي 3 - 1095 - 09 - 977 LS.B.N.

مطبع الشريعة

قائمة: ٨١ شارع سيناء القصر - مد ٢٠٢٢٢٢ - ٢٠٢٢٢٢ - ٢٠٢٢٢٢ (٠٢)
بورت - م. ج. ٢٠٢٢ - ٢٠٢٢ - ٢٠٢٢ - ٢٠٢٢ - ٢٠٢٢ - ٢٠٢٢ (٠٢)

تاریخ: 7/158/2009 تا: 2/7/2009

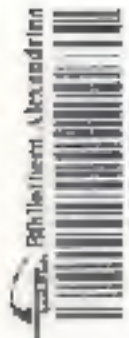
في عالم عبد الوهاب المسيري

حوار نقدى حضارى

المجلد الأول

■ هذا الكتاب «كتاب حوارى نقدى حضارى» يسمى إلى تأسيس تقاليد للحوار الفكرى فى ثقافتنا العربية المعاصرة، التى منيت فى العقود الأخيرة بأفة الصوت الواحد والرأى الواحد. ويتكون الكتاب من مجلدين أولهما يحمل العنوان التالى: «الإطار النظرى والموسوعة»، يتناول الباب الأول منه الإطار النظرى والرؤية العامة، وفيه نواصات تحليلية نقدية للرؤية الفلسفية والنماذج المعرفية التفسيرية التى يقدمها المسيرى. أما الباب الثانى فيتناول الطولية الكونية والعنصرية الشاملة والجماعات الوطنية. وتدور نواصات القسم الثالث حول القضايا المتخصصة فى الموسوعة، الفكر المصهورى، التاريخ، اللغة، المصطلح، الهوية والمبهر، الشبهية اليهودية. ويلى ذلك المجلد الثانى، نواصات وشهادات، ويتناول الباب الأول منه النموذج الانتعاضى وتدور دراسات الباب الثانى حول إشكالية التحيز والخطاب الإسلامى الجديد. أما الباب الثالث فيتناول الأدب والفن ويتضمن الفصل الرابع والآخر مجموعة شهادات عن المسيرى بأقلام عدد من زملائه ونسبائه وتلاميذه يعبر أن يوضع لها ترتيب معين.

■ والمشاركين فى العمل وجوه بارزة فى الحياة الثقافية المصرية والعربية ويهمهم وزملاء المسيرى فى الغرب، وعدد من التلاميذ والمريدين يمثلون مختلف الشخصيات الأدبية الإنجليزية، والنقد الألمى، والتاريخ، والآثار، والفن، والاقتصاد، والسياسة ونقاد، أطباء وفنانون تشكيليون، وروائيون، ونقاد سينمائيون، ومثليون وصحفيون، وأساتذة جامعات ومفكرون بارزون، من مصر، وهم القلبية، ومن المغرب وليغان، والأردن والعراق والسعودية وجونس وباكستان والملكة المتحدة المتحدة. والجميع يؤمن بدور قيمة الذى قدمه المسيرى فى تأسيس وعصر حضارى عربى بمشكلاتنا وعلاقتنا بالغرب ومواجهتنا للمصهورية.



دار الشروق